This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

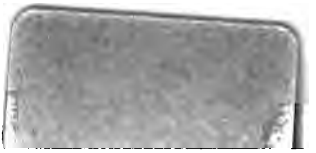
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A

a39015 01813510 6b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS
1817



Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten

herausgegeben vom

Oberrabbiner **Dr. Z. Frankel,**
Director des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau.

Fünfzehnter Jahrgang.

1866.

Breslau.

Verlag der Schletter'schen Buchhandlung
(H. Skutsch).

OS
101
.M74
V.15

Die religiöse Duldung nach der europäischen Völkertafel.

Ist das „Wehe den Besiegten“ ein tief einschneidendes schmerzliches Gefühl, so wird es an Bitterkeit und peinvoller Nachhaltigkeit von dem Gefühle „Wehe den Geduldeten“ übertroffen. Verlust der Freiheit, Aufgeben der nationalen Selbstständigkeit, dieses ist das Loos des einem mächtigen Eroberer erliegenden Volkes; doch ist in dem Besiegten noch Lebenskraft zurückgeblieben, so facht sie das nagende Bewusstsein der verlorenen Freiheit zur heiligen Flamme an, die eines Tages hervorbricht und einen abermaligen, oft vom Siege und der wiedereroberten Freiheit gekrönten Kampf versucht; oder war das innere Leben erloschen, und das Volk durch seine in sich zusammengebrochenen Institutionen und sittlichen Zustände zum Untergange reif, so geht es ganz in dem Besieger auf, und es ist ihm nach wenigen Generationen die Erinnerung an seine einstige gesonderte Nationalität verloren gegangen. Wie ganz verschieden gestaltet sich das Loos des Geduldeten! Ihn verlässt nicht das Gefühl der Selbstständigkeit, es waltet in ihm zu mächtig, als dass er in der Mehrheit aufgehe, und darum ist er dieser Mehrheit ein Fremder, dem sie nach Gefallen ein grösseres oder minderes Mass der Duldung zumisst. Aber was ist's, das zum Geduldeten stempelt, dem im Staate Ansässigen das Merkmal des „Fremden“ aufdrückt? Im Alterthume war es die Stammverschiedenheit; die Zusammengehörig-

keit zum hellenischen Stamme machte dem Griechen den Menschen; wer ausser demselben stand war ein Fremder, konnte nicht mit ihm zusammenschmelzen, nicht durch noch so langjährigen Aufenthalt des Rechts und der Rechte des geborenen Hellenen theilhaftig werden: er blieb für immer ein Geduldeter. Durch das Zusammenrücken der Völker fiel diese Scheidewand, aber es wurde nun eine andere, noch schwerer zu übersteigende aufgeführt. War es früher ein eitler hochmüthiger Nationalgedanke, der, im tiefsten Frieden nebeneinander lebende Menschen trennte, so wurde nun dem Himmel eine unselige Zwietrachtsflamme entlehnt, wurden Menschen von Menschen in noch herberer Weise im Namen der Religion getrennt; sie theilte dem früher friedlich Geduldeten für den Frieden der Duldung unversöhnlichen Hass zu.

Nur spärlich sprechen die Blätter der Geschichte von Duldung, seitdem im Namen der Religion Unduldsamkeit gelehrt wurde. Der dem Volksstamme nicht Angehörende war der alten Zeit ein Fremder, und wenn aufgenommen, ein Geduldeter; der ausser dem Christenthum Stehende war in den Jahrhunderten seit dessen Anerkennung als Staatsreligion unter allen Umständen ein Feind, dem selbst als Aufgenommenen die gegen ihn gehegte tödtliche Feindschaft nicht verheimlicht wurde. Nur schwach milderte die Wissenschaft in ihrem Wiedererwachen diese von Fürsten und Völkern als eine gottgefällige getheilte Anschauung; doch es zog mit ihrer allmäligen Erstarkung und Kräftigung Humanität ein, die Wissenschaft brachte im Gegensatze zu der missverstandenen Religion diesen wahrhaften Gottesfunken vom Himmel auf die Erde herab. Unsere Zeit ist durch die, ihre erwärmenden Strahlen nach allen Richtungen verbreitende Humanität zu der Erkenntniss gelangt, dass, wie nicht Stammverschiedenheit so auch nicht Religionsverschiedenheit zum Fremden und Geduldeten macht. Aber diese Erkenntniss ist noch nicht allgemein verbreitet, noch hat sie Hindernisse zu besiegen, die sich ihr zum Theil aus dem Umstande, dass die Bildung noch nicht Gemeingut aller Völker geworden, theils aus der manchem Volke innewohnenden Zähigkeit ent-

gegenstellen. Wir wollen an der Hand der Geschichte und der Erfahrungen der Gegenwart auf diese Hindernisse, so weit wir ihnen bei den Völkern Europa's begegnen, einen prüfenden Blick werfen. Ihre traurige Illustration erhalten sie zumeist den Juden gegenüber; wir werden uns daher, wie es auch dem Plane dieser Zeitschrift gemäss, auf die Erfahrungen der Juden auf diesem Gebiete beschränken.

Wenn das durch Constantin zur Staatsreligion erhobene Christenthum sich rühmt, zur Gesittung der nicht lange hierauf das römische Reich überschwemmenden Völkerschwärme beigetragen zu haben, so kann es nicht in Abrede stellen, dass diese Anerkennung den Beginn der eigentlichen Leiden der Juden bezeichnet. Die in den römischen Rechtsbüchern aus jener Zeit erhaltenen Gesetze machen jedes geschichtliche Zeugniss überflüssig. Dieser nachtheilige Einfluss tritt aber auch bei den „zur Gesittung herangezogenen Völkern" bemerkbar hervor. Mit der Annahme des Christenthums erwacht bei ihnen Hass gegen den Juden und die Sucht ihn zu verfolgen. Aber welchen empfänglichen Boden fand die durch die Religion wachgerufene Exclusivität in den die verschiedenen Völker charakterisirenden Anlagen und Neigungen? Hier ist das Feld zu einer interessanten psychologischen Studie des Fanatismus geöffnet. Der religiöse Fanatismus ist ein von aussen in das Gemüth Hineingebrachtes; während der nach Stammverhältniss sich aufbauende Nationalstolz ein natürliches, von innen heraus sich entwickelndes Gefühl ist, wandelt die religiöse Regung sich erst durch Wort und Lehre von aussen in Fanatismus um. Aber wie diese Einwirkung nach dem Grade der Bildung verschieden, so wird sich auch ihre Verschiedenheit nach dem Volkscharakter manifestiren, nach der Empfänglichkeit, die ihr in diesem entgegenkommt. Und so nehmen wir es wahr beim Einblick in die frühere Zeit bis auf unsere Tage.

Beginnen wir mit dem südwestlichen Ende unseres Welttheils. Spanien hat, seitdem es der Sitz der Westgothen wurde, seinen von innen gährenden, nach aussen

stolz ausschliessenden Charakter nicht verleugnet. Daher seine Empfänglichkeit für fanatischen, Andersglaubende verfolgenden Religionseifer. Kaum waren die Arianer verdrängt, und es wurde zu den härtesten Massregeln gegen die Juden geschritten; die mehrfachen Concilien zu Toledo untersagten den Juden die Ausübung ihrer Glaubensvorschriften und drängten sie gewaltsam zur Taufe. Der dumpfbrütende Geist der Westgothen erblickte in dem stillen Widerspruche der von der seinigen abweichenden Religionsanschauung eine Verletzung. Der Fanatismus des Spaniers ist ganz der Ausfluss seines Charakters. Wo ein kalter vornehmer Stolz das vorherrschende, sogar gegen innen trennende Nationalgefühl bildet, hält er, wo er sich verletzt wähnt, jedes Gefühl des Rechts und der Menschlichkeit nieder. Spanien hat geschichtlich den Reigen gewaltmässiger Glaubensunterdrückung eröffnet, und mit Austreibung der Juden geendigt. Vergebens wird hierfür in dem Einflusse des Klima's eine Auskunft gesucht; unter dem Himmel Spaniens hatten sich durch mehrere Jahrhunderte maurische Reiche gebildet, und hier blühten, durch weise Duldung begünstigt, Wissenschaften und Künste; auch das Judenthum zählte hier seine schönsten Tage. Der spanische Fanatismus ist bedingt in dem westgothischen Charakter, dessen scharfe Ausprägung auch die Hoffnung, dass er durch den Fortschritt der Zeit der Humanität und religiösen Duldung zugänglich werde, in weite Ferne verweist. Spanien ist noch heute wie ehedem Andersglaubenden unzugänglich, und kaum konnte die englische Gesandtschaft in den letzten Decennien die Einräumung eines protestantischen Kirchhofes erlangen. Der Jude vollends darf als solcher nicht hervortreten und kann, wie dem Unterzeichneten von glaubwürdigen, Spanien bereisenden Juden versichert wurde, nur im verborgensten Winkel des Hauses seiner gottesdienstlichen Andacht obliegen. Es wurde zwar im vorigen Jahre berichtet, es sei der israelitische Vorbeter zu Bordeaux nach Madrid zur Beschneidung zweier mehrjährigen jüdischen Knaben berufen worden, aber es ruht über diesem Vor-

fall ein mysteriöser Schleier, den zu lüften bisher noch nicht gelungen ist.

Dennoch darf die pyrenäische Halbinsel den Vorwurf, ihr sei religiöse Duldung fremd, mit dem Hinweise auf Portugal ablehnen. Portugal taucht erst im 11. Jahrhundert als selbstständiges Reich auf; bis dahin hat es seit der Einwanderung der germanischen Völker eine Geschichte mit Spanien, von dem es einen Theil ausmachte. Doch scheinen die Westgothen sich hier weniger ansässig gemacht zu haben; die Nachkommen der alten Lusitanier mochten den eigentlichen Stamm der Bevölkerung bilden. Portugals Geschichte trägt nicht den westgothischen fanatischen Charakter, seine Könige treten oft den Uebergriffen der Geistlichkeit energisch entgegen, auch wurde den blutgierigen Ausschreitungen der Inquisition häufig Einhalt gethan. Freilich gibt es gegen die Epidemie religiöser Unduldsamkeit keine abwehrende Schranke; das Beispiel Spaniens wirkte herüber, und die schändliche Treulosigkeit des mit den spanischen Königen, Ferdinand und Isabella, verschwägerten portugiesischen Manuel gegen die aus Spanien vertriebenen und von ihm aufgenommenen Juden, brandmarkt das Andenken dieses Königs für alle Zeiten. Doch war der Fanatismus in Portugal nicht endemisch; hier wurde nicht Jagd auf Kryptojuden gemacht, und wurden nicht für sie Scheiterhaufen errichtet. Dass Pombal seine grossen Reformen in den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts vornehmen konnte, spricht für die Empfänglichkeit des portugiesischen Volkes für Besseres, und nicht minder bezeichnend für das Verhältniss der beiden pyrenäischen Reiche ist, dass Portugal in den Augen Spaniens als protestantisch betrachtet wird. Portugal, das weniger in finstern Kirchenglauben versunken, ist der religiösen Duldung zugänglich. In Lissabon hat sich seit einigen Jahren eine jüdische Gemeinde gebildet, die eine Synagoge hat. Auch in anderen Städten Portugals befinden sich kleine jüdische Gemeinden.

Nur ein Blick auf Frankreich, und es drängt sich die Ueberzeugung auf, dass dieses Land nie der eigentliche Heerd des religiösen Fanatismus war. Es zollte

wohl der Zeit den Tribut; bei der rohen Unwissenheit und den beschränkten Ansichten der Grossen und Kleinen, die das geistige Heil ausschliesslich in eine, den Fanatismus anfachende und nährende Hand legte, konnte es an wilden Ausbrüchen nicht fehlen. Der bewegliche französische Geist loderte häufig auf, aber die Lohe war nicht nachhaltig; die Juden wurden häufig ausgetrieben und kehrten häufig wieder. In der Geschichte des Mittelalters muss überhaupt dem auf einer sehr niedrigen Stufe sich befindenden Culturzustande Rechnung getragen und geschieden werden, ob in ihm oder in dem Charakter des Volkes der Fanatismus seine Nahrung gefunden. Blicken wir auf das Frankreich der Vergangenheit, so gab sich dort zuerst in Europa — wir erinnern an die Albigenser — eine freiere Regung kund; und das Frankreich der Gegenwart, wie laut spricht es von religiöser Duldung! Ihm muss die Geschichte das ehrende Zeugniss geben, dass es zuerst den grossen Gedanken erfasst und ausgeführt, die alten hemmenden Fesseln der Unduldsamkeit abzuwerfen; nur mühsam und in grossen Zeiträumen keuchten ihm die andern Staaten nach.

Ist Fanatismus ein eigentlicher Charakterzug des Deutschen? Ein Volk, das solchen hohen Grad von Bildung in sich aufgenommen, das den verschiedenartigsten Bestrebungen auf dem Gebiete des Wissens und Forschens bereitwillig entgegenkam, und sie mit tiefem Ernst verarbeitete, hat hierin ein endgültiges Zeugniss abgelegt, dass es zum Fanatismus, dessen eigentliches Wesen Abschliessung gegen jede bessere Erkenntniss ist, nicht neige. Und doch ist selbst bei manchem gebildeten Deutschen die religiöse Duldung nach ihrem wahren Gehalt nicht zum Durchbruch gekommen. Die Vergangenheit wirft noch ihre Schatten in die Gegenwart hinein. Den Aufschluss hierfür gibt ein den Deutschen bezeichnender und durch sein Staatenleben geförderter Charakterzug. Der Deutsche ist beharrlich, ausdauernd, es liegt in ihm eine an dem Erfassten festhaltende und es in allen seinen Consequenzen verfolgende Zähigkeit. Die politische Unmündigkeit, in der er seit Jahrhunderten gehalten wurde,

so wie die, Deutschland bis auf Atome zersplitternde Kleinstaaterei, wie sie noch der Beginn dieses Jahrhunderts zeigte, beförderten diese, in Theorien, denen meist der unbefangene Blick in das Leben und dessen wirkliche Gestaltung abging, sich bewegende Zähigkeit. Darum kann der Deutsche nicht von ererbten Vorurtheilen lassen. Sein angelsächsischer Stammverwandter, der Bewohner Albions sagt laut, dass Fanatismus nicht der den Deutschen entstellende Zug sei; und auch die Zähigkeit würde seinem Charakter nicht Eintrag thun, hat sie doch den Briten zu den grössten Erfolgen geführt! Aber der Brite hat sie durch praktische Lebensanschauung gemildert, bei dem Deutschen verblieb sie als grübelnde, nicht selten kleinliche Theorie. Dass das gebildete Baden erst vor zwei Jahren, Baiern und Württemberg erst in dem vergangenen Jahre zur vollständigen Anerkennung der Juden schritten, das hochcivilisirte Sachsen noch gegenwärtig theilweise hinter den gereiften Anschauungen der Zeit zurückbleibt, ist, wie jeder Tieferblickende erkennt, dieser Theoriesucht zu verdanken; dass selbst mancher, für religiöse und politische Freiheit wacker Eintretende naiv gesteht, er sei in seinem Innern dem Juden abgeneigt, ist eine Frucht dieser, von eingesogenen Vorurtheilen sich schwer losmachenden Zähigkeit. Sehr zu bedauern ist, dass dieser, den Deutschen entstellende Zug ihn auch über den Ocean begleitet; aus den Vereinigten Staaten Nordamerika's, deren Constitution im freien angelsächsischen Geiste aufgeführt ist, werden Klagen über die Unduldsamkeit der Deutschen und der Irländer gehört: der rohen Irländer und der gebildeten Deutschen!

Bei der Völkermusterkarte Oesterreichs muss bei Beurtheilung des im Volkscharakter gelegenen Hanges zum religiösen Fanatismus, der allgemeine Charakter des bezüglichen Volksstammes leiten. Oesterreichs deutsche Provinzen reihen sich dem deutschen Volksstamm ein und auch an ihnen bewährt sich, dass Fanatismus nicht dem deutschen Charakter urwüchsig ist. Juden bilden seit der, für den Kaiserstaat angebrochenen, in ihrer Entwickelung zwar gehemmten, aber durch keine Macht rück-

gängig zu machenden neuen Aera, in vielen, ihnen früher unzugänglichen Städten der deutschen Provinzen beträchtliche Gemeinden: selbst in Graz, der Hauptstadt Steiermarks, wohin seit ihrer gewaltsamen Austreibung im 15. Jahrhundert sich kaum der Fuss eines Juden verirren durfte, wurde im vorigen Jahre eine Synagoge feierlich eingeweiht. — Dass Tyrol in seiner starren Unduldsamkeit verharrt, ist mehr ein Ausfluss seiner durch klimatische Verhältnisse bedingten, die geistige Unmündigkeit fördernden Isolirung.

Eine hervorragende Stelle nimmt in der geschichtlichen Forschung über religiöse Duldung die Nation ein, auf welche sich gegenwärtig der Blick Aller richtet: die Nation der Ungarn. Ungarn ist das einzige Land Europa's, das auch in den trübsten Tagen des Mittelalters nicht Fanatismus kannte. Sein König Koloman wies den zweiten Kreuzzug, der seinen Weg durch Ungarn nehmend, seine Mission mit der Ermordung der Juden begann, mit bewaffneter Hand zurück. Mit tiefem Erröthen muss registrirt werden, dass nur die von Deutschen bewohnten Städte Ungarns, wie Oedenburg, Tyrnau u. A. sich durch Austreibung und Niedermetzelung der Juden brandmarkten, und nicht minder bezeichnend ist, dass die von eingewanderten Deutschen gegründeten Sachsenstädte Siebenbürgens den Juden nicht den Zutritt gestatteten, während die dieses Grossfürstenthum bewohnenden Ungarn (Szekler) die Juden gastfreundlich aufnahmen. Dem Magyaren ist notorisch Fanatismus fremd. Aber wir nehmen mit Ueberraschung am Magyaren an der Stelle des religiösen Fanatismus die früher bemerkte, das Alterthum charakterisirende Ausschliessung nach der Stammverschiedenheit wahr. Dem Ungarn ist nur der zum Magyarenstamme Gehörende der eigentliche Mensch, wer ausser demselben steht, ist ihm ein Halbmensch, da ein Fremder. Diese nationale Exclusivität macht sich in dem Verhältniss zum Juden besonders bemerklich. Nur widerstrebend geht der Magyar an die vollständige Gleichstellung der Juden; selbst der keine Beschränkung des Liberalismus kennende Landtag vom Jahre 1865 ging erst in der letzten, voraussichtlich zu keinem Resultat führenden

Sitzung zur Verhandlung über diesen Gegenstand über. Aber der Magyarismus verschliesst sich nicht, wie Jósika, Eötvös, Déak, Toldy und andere, jeder Nation zur Zierde gereichende Männer genügend beweisen, den Einwirkungen des erleuchteten Zeitgeistes; es darf der Hoffnung Raum gegeben werden, dass auch in Ungarn der Nationalstolz auf sein rechtes Mass zurückgeführt, und die Humanität den endlichen Sieg davontragen werde.

Einen wesentlichen Bestandtheil des österreichischen Kaiserstaates bildet die slavische Bevölkerung. Ob bei dem grossen Volksstamme der Slaven der religiöse Fanatismus urwüchsig sei, muss der Zeit vorbehalten bleiben, in welcher der Slave seine Mündigkeit erreicht haben wird. Die Gegenwart zeigt sie nur in einem winzigen Bruchtheile der grossen Slavenfamilie, den Czechen, und auch hier ungemein beschränkt. Willenlose Sclaven und masslose Gebieter, dieses war bis auf die letzte Zeit die Bezeichnung für Slaventhum; der grosse Haufe war, unselbstständig und auf der untersten Stufe der Bildung stehend, ein blindes Werkzeug in der Hand seiner Despoten und geistlichen Führer. Die etwaigen Ausbrüche des Fanatismus sind daher bei ihm nicht auf Rechnung eines inneren, zu jenem sich hinneigenden Gefühls zu bringen. Fragen wir bei den höheren Ständen an, so dürfte zumeist die Geschichte Polens von einem solchen Hinneigen sprechen. Aber eine Beleuchtung der zur Zeit seiner Selbstständigkeit obwaltenden verschrobenen Verhältnisse wird Manches in einem milderen Lichte erscheinen lassen. Die ritterliche Galanterie des Polen hatte die Zügel des Staates in die Hände der Frauen gelangen lassen, Polen wurde durch seine Alles beherrschenden Frauen regiert. Und das weibliche Gemüth ist durch seine Schwäche und das vorwiegende Gemüthsleben für den Fanatismus sehr empfänglich; wie Polen durch Frauen und die sie lenkenden Jesuiten zu Grunde ging, so sind auf diese Quellen die Ausbrüche des Fanatismus zurückzuführen. Der Pole selbst scheint nach seinem eigentlichen Wesen nicht mit dem Fanatismus verwachsen zu sein. Die Juden fanden bei ihm Aufnahme, als im 14. Jahr-

hundert die zu Raub und Mord sich steigernde Verfolgungssucht der Deutschen sie aus jeder Ruhestätte aufjagte, und es verschwinden die traurigen Erfahrungen, die der Jude in Polen gemacht, gegen das ihm in Deutschland und anderen Staaten Europa's zugemessene Mass der Leiden. — Was den Czechen anbelangt, so ist freilich auch da der allgemeine Bildungsgrad noch zu niedrig, als dass genau geschieden werden könnte, was äusseren Einflüssen und zunächst den in geistliche Hände gelegten Schulen, und was dem natürlichen Hange zuzuschreiben sei; doch scheint die kalte berechnende Schlauheit des Czechen die nur dem warmen Gemüthe innewohnende Inclination zum religiösen Fanatismus auszuschliessen.

Wir wenden uns zu dem italienischen Besitzthume Oesterreichs und ziehen Italien überhaupt in Betracht. Wer mehr als das italienische Volk schien bis auf die neueste Zeit dem Fanatismus verfallen? In Italien arbeiteten Regierungsformen und eine Alles bevormundende Hierarchie auf Verfinsterung des Volkes und dessen Fesselung in die Bande des tiefsten Aberglaubens; und da Lehre und Gesetz nur Zurücksetzung und Verachtung des Andersglaubenden predigten, oder sogar dessen völlige Ausschliessung geboten, von welchen Gefühlen musste das Volk gegen Protestanten und Juden erfüllt sein? Wie überraschend daher die in unsern Tagen sich kundgebende Erscheinung: Das junge Königreich Italien hat mit seiner Freiheit zugleich die Befreiung vom Fanatismus erlangt! Neapel hat sich den Juden geöffnet, zu Bologna, dem Schauplatze des Mortararaubes, ist ein Jude als Staatsanwalt angestellt, Ritter von Artom ist Secretär im Ministerium des Aeussern, Schulen und Academien, die früher den Juden verschlossen waren, sind ihnen zugänglich, und es werden ihnen daselbst Auszeichnungen zu Theil; die Juden sind nicht nur dem Gesetze nach, sondern auch im Leben, vom Volke selbst, als gleichberechtigt anerkannt. Und da religiöse Anschauungen und was sich im Gemüthe festgesetzt, nicht wie äussere Formen mit einemmale wechseln, so berechtigt dieser Umschwung zu dem Schlusse, der Italiener neige seiner Natur nach nicht zum

Fanatismus, und habe dieser nie in seinem Innern tief Wurzel gefasst. Und diese Ueberzeugung drängt sich noch mehr auf, blickt man auf das Verfahren von oben in der Stadt, die sich gegen die Freiheit Italiens abschliesst. Die Juden Rom's richteten im vergangenen Herbste an die päpstliche Regierung das Gesuch, es möge ihnen gestattet werden, da die herannahende Cholera in dem engen Ghetto nur zu leicht eine der ganzen Stadt verderbenbringende Nahrung finden könnte, ausserhalb des Ghetto Wohnungen zu nehmen. Das Gesuch wurde abgeschlagen. Selbst die so nahe liegende Gefahr vermochte nicht das von oben seit Jahrhunderten befolgte System der Aus- und Abschliessung zu erschüttern, während Italien, so weit das Panier der Freiheit weht, jeden Unterschied zwischen Juden und Christen aufhebt!

Wenn, wie früher erwähnt wurde, bei der Unmündigkeit des Slaven ein Urtheil über seine natürliche Neigung zum Fanatismus nicht gefällt werden kann, so gilt dieses zumeist von Russland. Der Wille des Herrschers ist der Träger des Reiches. Dank der Vorsehung nimmt gegenwärtig ein Fürst den russischen Thron ein, der von Humanität durchdrungen, die Fesseln der Leibeigenschaft und der confessionellen Ausschliessung löst; die früher hemmenden Gesetze hinsichtlich der Juden sind voriges Jahr zum grossen Theile gefallen, und werden in nicht langer Zeit gänzlich schwinden.

Wenn die Isolirung, in welcher sich der Schweizer befindet, ihn dem Fanatismus zugänglich macht, so wird dennoch auch in der Schweiz dieser Feind der Menschheit durch die fortschreitende Bildung zurückgedrängt. Der Nationalrath hat in die Bundesverfassung den Artikel aufgenommen: „Die Glaubensfreiheit ist unverletzlich. Um des Glaubens willen darf Niemand in den bürgerlichen oder politischen Rechten beschränkt werden."

Die scandinavische Halbinsel hat kaum je den Fanatismus in seiner eigentlichen Gestalt gekannt. Die Ausschliessung Andersglaubender war in Schweden Geburt der Politik, in Norwegen der Unkenntniss der Aussenwelt. Durch die im letzten Monate des vergangenen

Jahres erfolgte Revision der Verfassung ist in Schweden die frühere Schranke gefallen. Dass den Juden das active aber nicht das passive Wahlrecht eingeräumt wurde, wirft einen Schatten auf den Staatsmann (Justizminister v. Geer), der die revidirte Verfassung entworfen und energisch durchgeführt.

Wir können bei dem Ueberblick über die religiöse Duldung bei den Völkern Europa's unser Auge nicht von der Türkei abwenden. Der muselmännische Fanatismus ist sprüchwörtlich geworden. Ob mit Recht? Scheiden wir, was der niederen Stufe der Bildung angehört; der Moslem befindet sich hier etwa auf dem Niveau des Christen des Mittelalters; wohin sich nun die Waage neigt, wird kaum einem Unbefangenen entgehen. Die Geschichte des Islams kennt nicht Scheiterhaufen und Niedermetzelung wehrloser Andersglaubender, der Islam predigte nicht Verfolgung wegen des Glaubens. Und es bedarf sogar nicht des Zurückgehens auf frühere Zeit. Christen und Mohamedaner befinden sich in vielen Provinzen des türkischen Reiches auf gleicher Stufe der Bildung: von wem gehen die Drangsale und Leiden der Juden in von ihnen zugleich mit Christen und Mohamedanern bewohnten Städten aus? Wie bekannt von Christen und nicht von Mohamedanern. Aber man führt die schnelle Verbreitung des Islam in den ersten Jahrhunderten nach seinem Erstehen an; sie war eine Frucht des glühenden Fanatismus seiner Bekenner. Halten wir jedoch auch hier ein ähnliches geschichtliches Ereigniss auf christlichem Boden entgegen: die Bekehrung der Sachsen durch Carl den Grossen, die Kreuzzüge, den Hussitenkrieg u. a., wie viel blutiger sind ihre Spuren als die des sich ausbreitenden Islam! Wir nehmen beim Mohamedaner nur die gewöhnliche Erscheinung wahr: die durch Nichtbildung geförderte Beschränktheit der geistigen Anschauungen erzeugt gewöhnlich religiöse Unduldsamkeit; und so dürfte denn der muselmänische Fanatismus in einem viel milderen Lichte erscheinen.

Fügen wir noch zum Schlusse hinzu: Der religiöse Fanatismus wird ferner durch übelgeleitete Erziehung und Standesvorurtheile gefördert. Die sanfte, tugendhafte Eli-

sabet, die unglückliche Schwester des unglücklichen Ludwig XVI. brach bei der Nachricht, die Nationalversammlung habe die Gleichstellung der Juden votirt, in die Worte aus: „So war es denn unserem Jahrhundert vorbehalten, die Nation, die Gott mit dem Zeichen der Verwerfung gekennzeichnet, als Freundin aufzunehmen!“ Je mehr die Völker mündig werden, je freier die Staatsverfassung, je vorurtheilsloser die Erziehung, je lichter die Schule, desto mehr wird die Erkenntniss Gemeingut: Der Glaube ist eine innere heilige Angelegenheit, in die der unduldsame Eingriff ein Frevel an den geheiligten Rechten der Menschen ist.[1])

Frankel.

Beiträge zur samaritanischen Pentateuch-Uebersetzung und Lexicographie.

Von
Dr. S. Kohn.

Es ist bereits von verschiedenen Seiten mit Recht darauf hingewiesen worden, wie viel die wissenschaftliche Behandlung der samaritanischen Sprache noch zu wünschen übrig lasse. Wenn dieses, in mehrfacher Beziehung wichtige Sprachengebiet in neuerer Zeit auch sorgsamer angebaut, und durch Veröffentlichung bisher unedirter Stücke wesentlich bereichert wird, besonders in Dr. M. Heidenheim's „Deutscher Vierteljahrsschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik“ (Gotha, Perthes, seit 1861); — so lässt sich doch nicht verkennen, dass unser Verständniss alles dessen, was die Samaritaner und ihre Sprache betrifft, ein äusserst mangelhaftes ist, und dass gerade hier noch viel zu thun übrig bleibt.

---

[1]) Den andern Theil dieses Artikels wird das nächste Heft bringen.

Zwei Umstände sind es ganz besonders, die auf das Studium des Samaritanischen störend einwirken: Mangel an zweckmässigen, leicht zugänglichen Editionen der wichtigsten Literaturerzeugnisse dieser Sprache, und eine im höchsten Grade mangel- und fehlerhafte Lexicographie. Wir wollen diese beiden, schon oft besprochenen Uebelstände mit wenigen Worten näher zu beleuchten suchen.

Wenn auch neuere Nachrichten aus Petersburg, woselbst mehrere Kisten mit samaritanischen Manuscripten eingetroffen sind, eine bedeutende Erweiterung des samaritanischen Literatur-Gebietes in Aussicht stellen; so ist dieses für jetzt immerhin noch ein eng umgrenztes, da sich die späteren Samaritaner zur Abfassung ihrer Schriftwerke fast ausschliesslich des, bei ihnen zur Umgangssprache gewordenen Arabischen bedienten. Eine Pentateuch-Uebersetzung, einige liturgische Stücke und Briefe sind vorläufig die einzigen uns bekannten Literaturerzeugnisse der Samaritaner in samaritanischer Sprache. Und auch diese wenigen Schriften besitzen wir, wenn wir etwa die vielbesprochenen und oft edirten „samaritanischen Briefe" ausnehmen, in wenig gesichteten und noch weniger zugänglichen Ausgaben; die Pentateuch-Uebersetzung, unstreitig das wichtigste Werk der samaritanischen Literatur, nur in den Pariser und Londoner Polyglotten-Bibeln, die zumeist nur in grösseren Bibliotheken, und auch da nicht immer anzutreffen sind. Die „Horae Samaritanae" des Christoph Cellarius (Cizae 1705) und Uhlemann's „Chrestomathia Samaritana", die er seinen (Leipzig, 1837 erschienenen) „Institutiones linguae Samaritanae" beigegeben hat, bringen nur einzelne Bruchstücke aus derselben. Noch schlimmer ist es um die samaritanische Lexicographie bestellt. Wir besitzen nur ein einziges vollständiges samaritanisches Wörterbuch, das von Castellus in seinem „Lexicon heptaglotton" zur Londoner Polyglotte. Abgesehen davon, dass die samaritanische Literatur seit Castellus eine wesentliche Bereicherung erfahren hat, deren Wortschatz noch nicht verwerthet ist, hat Castellus, bei all' seiner Gelehrsamkeit, durch ein unrichtiges Verständniss der samaritanischen Paraphrase, auch eine Unzahl von Irrthümern und Fehlern aufgenommen. Er hat nämlich jeder samaritanischen Vocabel der Paraphrase den Werth des Wortes beigelegt, dem es in dem hebräischen Text entspricht, ohne auf die

oft eigenthümliche, noch öfter irrige Auffassung des Paraphrasten zu achten, die absichtlichen und tendenziösen Abweichungen in der Uebersetzung zu verstehen, oder die Glossen und falschen Lesearten des stark corrumpirten Textes herauszuerkennen. Sein Wörterbuch enthält in Folge dessen sehr viele Ungenauigkeiten uud geradezu falsche und verwirrende Angaben, welche bei Benützung desselben zur höchsten Vorsicht mahnen. Aber selbst dieses unzuverlässige Wörterbuch ist nur den Wenigsten zugänglich, da gerade von dem samaritanischen Theile des „Lexicon heptaglotton" keine Sonderausgabe existirt. Das „Dialecti Samaritanae Lexicon" des Johann Morinus, des Vorgängers von Castellus, in seinem „Opuscula Hebraeo-Samaritica" betitelten Werke (Paris 1657) ist, trotzdem es sich als „omnes dictiones difficiles explicans" ankündigt, eben so unvollständig als ungenau. Besser, und durch die sorgfältige Vergleichung der verwandten Sprachen wissenschaftlicher gehalten, ist Uhlemann's „Lexicon Samaritanum", das aber nur die Vocabeln jener wenigen Capitel der Paraphrase gibt, die dessen oben angeführte „Chrestomathia Samaritana" enthält.

Dieser mangelhaften Beschaffenheit der Hülfsmittel zur Erforschung des Samaritanischen ist es zumeist zuzuschreiben, dass diese Mundart, besonders von jüdischen Gelehrten, bis zum heutigen Tage so wenig beachtet und benützt worden ist; obwohl sie sich, wie schon Kirchheim in seinem כרמי שומרון S. 52 flg. an einigen Beispielen nachgewiesen hat, durch ihre enge Verwandtschaft mit dem Syrischen und den chaldäischen Dialecten, am besten zur erfolgreichen Vergleichung mit diesen Sprachen eignet, und mithin für das Verständniss der Targumim und der Sprache der Talmude von Wichtigkeit ist.

Eine kritisch gesichtete, mit erklärenden Anmerkungen versehene Edition der samaritanischen Paraphrase, so wie eine berichtigte und erweiterte Ausgabe von dem Wörterbuche Castellus' sind Forderungen, denen sich die Wissenschaft nur zu lange entzogen hat, und die hoffentlich nicht mehr lange unbeachtet bleiben werden.[1])

[1]) Der Versuch, die samaritanische Paraphrase in hebräischen Lettern zu ediren, was der grösseren Verbreitung wegen empfehlens-

Vorliegende Abhandlung soll einige bescheidene Vorarbeiten zu solchen Editionen liefern. Der Geist und die Auffassung der samaritanischen Paraphrase soll möglichst klar gezeichnet und an einzelnen Beispielen nachgewiesen, dabei aber stets das Wörterbuch von Castellus, oder das von Uhlemann verglichen und wo nöthig berichtigt werden; sprachliche Erscheinungen sollen erklärt, und an einzelnen derselben der Nutzen nachgewiesen werden, der aus der Herbeiziehung des Samaritanischen für die Targumim und für das Sprachliche der Talmude entspringt. Bevor wir aber an den eigentlichen Gegenstand unserer Darstellung gehen, müssen wir das Verhältniss der samaritanischen Paraphrase zu Onkelos genauer zu bestimmen suchen, als es bisher geschehen ist, ihren Zusammenhang mit den andern Bibel-Uebersetzungen der Samaritaner darstellen, sowie die Beschaffenheit der uns vorliegenden Texte einer genaueren Prüfung unterziehen.

---

werth scheint, ist übrigens bereits gemacht worden. Einer brieflichen Mittheilung des Herrn Rabbiner Dr. Perles aus Posen verdanken wir folgende Notiz über dieses jedenfalls seltene Werkchen: „Herr Abraham Cohn von hier," schreibt uns Herr Dr. Perles, „besitzt ein zwei Druckbogen starkes Schriftchen ohne Jahreszahl und Angabe des Druckorts, mit der in samaritanischen und hebräischen Lettern gleichlautenden Aufschrift: „תרגום שומרתי דספר בראשית Versio Samaritana libri Geneseos." Auf der Rückseite des Titelblattes wird erst das hebräische und samaritanische Alphabet nebeneinander gestellt, dann ein ‚Specimen versionis Samaritanae ex Bibliis Polyglottis Londinensibus' Gen. I., 1—3 in samaritanischen Buchstaben, und endlich ein ‚Exemplum lectionis versionis Samar. adhibitis Hebraeorum literis vocalibusque additis secundum Chald. analogiam' Gen. I., 1—5 in hebräischen Buchstaben mit Vocalisation gegeben. Darauf folgt die samaritanische Uebersetzung in hebräischen Buchstaben bis Genes. C. 18 incl. Mehr scheint nicht erschienen zu sein; denn das Büchlein schliesst mit den Worten: Finis Cap. XVIII. Geneseos." — Dieses Werkchen scheint das von de Wette, Einleitung in das A. T. 1852, § 63a. angeführte: Die ersten 18 Capitel der Genesis, „versio Samaritana primi libri Mosis" zu sein, obwohl de Wette den Druckort und die Jahreszahl angibt (Halae 1750, 4), andererseits aber den Umstand, dass es in hebräischen Lettern edirt ist, verschweigt. Jedenfalls sei dieser Versuch einer baldigen Nachahmung bestens empfohlen.

I.

Die auffallende Aehnlichkeit zwischen der Uebersetzung des Onkelos und der samaritanischen Paraphrase fällt bei einer noch so oberflächlichen Vergleichung beider in's Auge. Von dieser Aehnlichkeit bestimmt, hat schon Hottinger (Diss. theol. fasc. p. 142) die Abhängigkeit der samaritanischen Paraphrase von Onkelos als so gewiss hingestellt, dass er seine Behauptung nicht einmal nachweisen zu müssen vermeint. Ihm folgt Eichhorn (Einleitung in das A. T. I., § 304), der die Uebereinstimmung dieser beiden Versionen ebenfalls dahin erklärt, „dass der Urheber der samaritanischen Uebersetzung den Onkelos eben so stark und vielleicht noch stärker gebraucht habe, als späterhin Abu Said den Pentateuch des Saadias." Zur Begründung seiner Annahme gibt er ein Stück der Barberinischen Triglotte,[2]) die mit Onkelos noch viel genauer übereinstimmt, als der in den Polyglotten vorliegende Text. Doch bemerkt schon Winer, der die samaritanische Paraphrase in seiner Habilitationsschrift „de versionis Pentat. Samarit. indole" (Leipzig, 1817) eingehend behandelt hat, dass diese Frage noch keineswags ihre endgültige Lösung gefunden habe, da sich aus einer allgemeinen, rein äusserlichen sprachlichen Aehnlichkeit auf die Zusammengehörigkeit beider Versionen um so weniger ein Schluss ziehen lässt, als die Sprache des Onkelos und die der samaritanischen Paraphrase, als Schwestersprachen, schon naturgemäss enge mit einander verwandt sind; so dass aus derselben Bezeichnung desselben Begriffes in beiden Uebersetzungen Nichts resultirt. Mit demselben Rechte könne man die Abhängigkeit der samaritanischen Paraphrase von der Peschittho annehmen, da auch zwischen ihnen, in Bezug auf das sprachliche Element, die grösste Uebereinstimmung herrscht. Winer lässt diese Frage ungelöst, und erklärt sie für eine offene, bis sich aus einer sorgfältigen Vergleichung beider Uebersetzungen ein sicheres Resultat ergibt (Winer a. a. O. S. 64 flg.). Gegen Kirchheim's Beweis-

---

[2]) Und zwar Num. IV. 30, 31; VI. 1—9. Ueber diese Handschrift vergl. den Bericht von Björnstahl in Eichhorn's Repertor. Bd. III. S. 184 flg. und de Sacy in Eichhorn's „allgem. Bibliothek" X. S. 129 flg.

führung (a. a. O. S. 50), der sich Hottinger und Eichhorn anschliesst, lassen sich dieselben Gegenbemerkungen Winer's vorbringen. Die richtige Lösung liegt in der Annahme de Wette's (a. a. O. das.), dem die samaritanische Paraphrase, zumal in den noch ungedruckten Handschriften, aus Onkelos interpolirt zu sein scheint. Diese, von de Wette allerdings wenig begründete Vermuthung[3]) wollen wir im Folgenden zur Gewissheit zu erheben suchen.

Die Bemerkung Winer's, dass die sprachliche Aehnlichkeit zwischen beiden Versionen durchaus kein sicheres Criterium zur Beurtheilung abgebe, ist eine zutreffende, so weit sie sich auf Stellen bezieht, die wortgetreu übersetzt sind. Wenn z. B. das hebräische איש und אשה im Onkelos und in der samaritanischen Paraphrase gleichmässig durch גבר und אתתא gegeben wird, so beweist dieses natürlich nichts weiter, als dass beide Schwestersprachen für denselben Begriff dieselbe Bezeichnung haben. Wenn aber auch Hapaxlegomena und Wörter, deren Bedeutung durchaus nicht feststeht, von Beiden gleichmässig gefasst und durch denselben Ausdruck gegeben werden; oder wenn gar Beide nicht wörtlich, sondern dem Sinne nach übersetzen, und sich bei Beiden dieselbe Auffassung kund gibt: so wird man nicht umhin können anzunehmen, dass die samaritanische Paraphrase, die sich sonst durch ihre sclavisch-wörtliche Uebersetzungsweise auszeichnet, in diesen Fällen den Onkelos benutzt hat. Wenn z. B. das, im Pentateuch nur Genes. 1, 2 vorkommende בהו, das LXX., Peschittho und Saadias verschiedenartig geben, im Onkelos und in der samaritanischen Paraphrase gleichmässig durch ריקניא ausgedrückt ist; so muss man zugeben, dass die übereinstimmende Uebersetzung des בהו bei Beiden durch „leer" wohl schwerlich eine zufällige ist. Und einer solchen gleichmässigen Auffassung und Ausdrucksweise begegnen wir sehr häufig. Wir wollen aus verschiedenen Büchern des Pentateuch einige Beispiele herausgreifen.

Das im Pentateuch nur Gen. 2, 6 vorkommende אֵד übersetzen die meisten alten Versionen „Quelle"; LXX. πηγή, Pesch.

---

[3]) Vergl. Kirchheim a. a. O. S. 51.

ܡܒܘܥܐ, Vulg. fons; Saad. hat بخار „Ausdünstung“. Onkel. und die sam. Paraphr. geben es, und wie aus Hiob 36, 26 hervorzugehen scheint, richtig durch עננא und ענן „Wolke“. — Das. 4, 16 בארץ נוד fasst Onkel. נוד nicht als nom. propr., wie es die andern alten Versionen, mit Ausnahme der Vulg. thun; sondern leitet es von נע ונד (das. V. 14) ab und übersetzt[4]) בארעא גלי „im Lande umherirrend“; ganz so die sam. Paraphr. בארעה כלי.[5]) — Das. 13, 9 אם השמאל ואימנה ואם הימין ואשמאילה, übersetzt Onkel., da dem Orientalen, der bei der Bestimmung der Himmelsgegenden sich nach Sonnenaufgang zu wenden pflegt, der Süden zur Rechten, der Norden zur Linken liegt: אם את לצפונא אנא לדרומא ואם את לדרומא אנא לצפונא. Von allen alten Uebersetzungen stimmt hier nur die sam. Paraphr. mit Onkel. überein, nur dass sie, weil wörtlicher übersetzend, das von Onkel. eingeschobene אַת weglässt; sie hat nämlich: אן לצפון ולדרום ואן לדרום ולצפון. Die sam. Paraphr., die ihren Text, selbst die Fehler und unsinnigen Lesearten desselben, stets mit der sclavischsten Genauigkeit wiedergibt, hätte gewiss nicht so frei übersetzt, wenn sie sich nicht nach Onkel. gerichtet hätte, der in ähnlichen Fällen immer so übersetzt, z. B. das. 14, 15 משמאל, לדמשק — מצפונא לדמשק; hier hat die sam. Paraphr. schon das wörtliche מסמאל, das ursprünglich gewiss auch 13, 9 gestanden hat, wo die jetzige Uebersetzung, wie wir später nachweisen werden, nach Onkel. interpolirt wurde. — Das. 13, 18 באלני ממרא. Dieses אלני wird von den verschiedenen Versionen verschieden gegeben. LXX. δρῦς, Pesch. ܐܠܘܢ „Eiche“, Vulg. „convallis“; Saad. hat hier ارض „Land“, an andern Orten (z. B. das.

---

[4]) Im Onkel. ist hier, wie so oft, eine doppelte Uebersetzung; er hat nämlich für נוד — גלי ומטלטל „umherirrend und umhergeworfen“. Eines von Beiden ist Glosse; wahrscheinlich das Letztere, da dem samarit. Uebersetzer גלי vorgelegen zu haben scheint. מטלטל ist augenscheinlich aus V. 12 und 14 hierher getragen worden, wo Onkel. נע ונד übersetzt: מטלטל וגלי.

[5]) ג und כ wechseln im Samaritanischen sehr häufig; vergl. Formen wie: גנף und כנף, גפנה und כפנה, גרם und כרן u. s. w. An Stelle des א, das im Chaldäischen am Ende der Hauptwörter zu stehen pflegt, haben die Samaritaner in der Regel ein ה.

14, 13) مرج „Wiese“ oder (das. 18, 1) بلوط „Eichen“. Onkel. gibt es immer durch מישר „Ebene“, ganz so die sam. Paraphr. במישרי ממרא. Diese übereinstimmende Uebersetzung beweist um so mehr, als sowohl im Syrischen als auch im Chaldäischen und Samaritanischen אילן die feststehende Bedeutung „Baum“ hat, während מישר sonst dem hebräischen עמק entspricht. — Das. 14,3 עמק השׂדים hat Onkel. השׂדות wie השׂדות genommen und מישר חקליא „Thal der Felder“ übersetzt;[6]) ganz so die sam. Paraphr. למישר חלקיה. — חלקה ist חקלה, eine Permutation der Consonanten, die im Samaritanischen sehr häufig ist (vgl. Uhlemann a. a. O. S. 16); eben so geben sie es V. 8 das. — Nach II. Chr. 20, 2 בחצצון תמר היא עין גדי übersetzt Onkel. (auch Pesch.) חצצון תמר das. 14, 7 עין־גדי; die sam. Paraphr. hat פלוג כדי, gibt also das nom. propr. תמר ebenfalls גדי.[7]) Nur leitete sie חצצון von חצה, חצץ „theilen“ ab und gab es wörtlich: פלוג, das chald. פלגא „Hälfte“. Auch zu dieser Auffassung ist sie möglicher Weise durch Onkel. geleitet worden, der im selben Verse עין משפט[8]) durch מישר פילוג דינא wiedergibt; dieses פילוג schien dem samaritanischen Uebersetzer bei חצצון mehr am Platze zu sein, er behielt demnach das גדי des Onkel. für תמר bei und setzte, sinnlos genug, פלוג für חצצון, so dass die sam. Paraphr. פלוג כדי hat. Das. V. 17 עמק שוה Onkel. מישר מפנא, sam. Paraphr. מישר מפנה; das. 17, 12 בן נכר Onkel. בר עממין, sam. Paraphr. בר עממי; das. 37, 3 כי בן זקונים הוא לו übersetzt Onkel.: ארי בר חכים הוא לה, um die Bevorzugung Joseph's durch Jakob als eine gerechtfertigte hinzustellen; ganz so die sam. Paraphr. הלא בר חכימים הוא לה.

Levit. 25, 23 לצמתת, Onkel. להלוטין, sam. Paraphr., mit der ihr so geläufigen Guttural-Verwechselung לעלוטין; vergl. noch

---

[6]) Vergl. Ber. r. Cap. 42 עמק השדים שהוא עשוי שדים שדים תלמים.

[7]) Vergl. hierzu oben S. 21, Anm. 2.

[8]) Wahrscheinlich nach hagadischer Auffassung. Vergl. Tanchuma z. St. על ידי שעתיד משה ליטול משפטו בקדש ע"י המים לפיכך נקרא מקדם לאתרא דאתפליג דינא דמשה נביא על עינא, und Jonath. z. St. עין משפט דמי נצוחא.

V. 30 das.; das. V. 34 מגרש עריהם, Onkel. רוח קרויהון, sam. Paraphr. רבח קריחן.[9]) Diese wenigen Anführungen mögen genügen; ein aufmerksamer Leser wird leicht eine grössere Anzahl mehr oder minder bezeichnender Beispiele finden, deren wir noch mehrere anzuführen Gelegenheit haben werden.[1])

Derartige Beiden gemeinschaftliche Uebersetzungen, die schon an und für sich ein wichtiges Criterium für die Abhängigkeit der sam. Paraphr. von Onkel. abgeben, gewinnen noch mehr an Beweiskraft, wenn sich an einzelnen derselben eine halachische oder hagadische Tendenz nachweisen lässt, die bei Onkel. bekanntlich häufig genug hervortritt.

Im Talmud, Berachot 26 b. heisst es: ... תפילות אבות תיקנום אברהם תקן תפלת שחרית, שנ' וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם וכו' יצחק תקן תפלת מנחה, שנ' ויצא יצחק לשוח בשדה.[2]) Onkel. hat diesen Midrasch nach seiner Art in die Uebersetzung aufgenommen. Genes. 19, 27 übersetzt er: ואקדם אברהם בצפרא לאתרא דשמש חמן בצלו קדם ה' und das. 24, 63: ונפק יצחק לצלאה. Diese specifisch jüdische Auslegung, durch welche die Einrichtung des dreimaligen täglichen Gebetes auf die Patriarchen zurückgeführt wird, hat die sam. Paraphr. von Onkel. übernommen, indem sie sich an ersterem Orte dem

---

[9]) Das ו wird im Samaritanischen häufig ב. Vergl. Uhlemann a. a. O. S. 13.

[1]) Das Streben, Anthropomorphismen zu vermeiden, das die sam. Paraph. mit Onkel. theilt, beweist zwar Nichts, da es schon im sam. Texte scharf genug hervortritt; nichtsdestoweniger trifft die Paraphrase auch in diesem Punkte mit Onkel. auf eine auffallende Weise überein, wenn sie auch nach ihrer Art wörtlicher ist. Z. B. Genes. 15, 1 במחוה, Onkel. und sam. Paraph. בנבואה; das. אנכי מגן לך, Onkel. מימרי תקוף לך „mein Wort ist dir Stärke", sam. Paraph. אנה תקוף לך. — תקוף heisst demnach keineswegs, wie Castellus lxc. will „clypeus", weil es hier dem מגן entspricht, sondern wie immer „Stärke".

[2]) D. h.: „Die täglichen Gebete haben die Patriarchen angeordnet ... Abraham ordnete das Morgengebet an, denn so heisst es: Abraham machte sich am Morgen frühe auf, nach dem Orte, woselbst er vor dem Ewigen gestanden; Isaak das Nachmittagsgebet, denn so heisst es: Isaak war hinausgegangen auf das Feld, nachzudenken."

hebräischen Text nach ihrer Art genauer anschloss, als Onkel., an letzterem diesen buchstäblich abschrieb. Sie hat nämlich: ואקדם אברהם בצלו צפר und: ופק יצחק למצלאה. Es ist klar, dass sie diese freie Uebersetzung nur von Onkel. haben kann, der sie seinerseits dem Midrasch accommodirte.[3])

Cholin 65a. erklärt der Talmud die Namen der zum Genuss erlaubten Heuschreckenarten, welche die Schrift Levit. 11, 22 aufrechnet. ארבה זה גובאי, סלעם זה רשון, חרגול זה ניפול, חגב זה גדיאן. Die beiden letzten Erklärungen ניפול und גדיאן, oder nach einer andern Leseart נדיאן, hat nur Jonath. aufgenommen, Onkel. behält hier die beiden, im hebräischen Texte stehenden Namen bei. ארבה und סלעם hingegen übersetzt er, sich an die talmudische Erklärung anschliessend: גובאי und רשון, er hat demnach: חגבא, חרגולא, רשונא, גובא; ganz so die sam. Paraphr.[4]) גובאה, רשונה, רגולה, חרגבה.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, dass die sam. Paraphrase stellenweise Uebersetzungen aus dem Onkel. aufgenommen hat, und die Uebereinstimmung zwischen diesen beiden Versionen demnach mehr ist, als blosse sprachliche Aehnlichkeit. Wie ist aber diese Thatsache zu erklären? Dass dem samaritanischen Uebersetzer bei seiner Arbeit der Onkel. vorgelegen habe, kann man unmöglich annehmen. Er bewahrt, indem er sich aller Orten die ärgsten Uebersetzungssünden zu Schulden kommen lässt, fast überall seine vollständige Unabhängigkeit von diesem. Er hätte, um nur ein Beispiel anzuführen, Exod. 9, 15 für דֶּבֶר „Pest" unmöglich דָּבָר „Wort" lesen und sinnlos ממלל übersetzen können, so wie es undenkbar ist, dass er Deut. 1, 44 דבֹרים „Bienen" דְּבָרִים „Worte" gelesen und ohne jedes Verständniss מליה übersetzt hätte,[5]) wenn ihm das richtige מותא und דבריתא des Onkel. vorgelegen hätte, der ihm an

---

[3]) Vergl. Frankel „Vorstudien z. Septuag." S. 184.

[4]) Die Einschiebung des ר im Samaritanischen, wie z. B. hier חרגבה für חגבא, werden wir später besprechen.

[5]) Castell., lxc. rad. מלל hat nicht einmal diese beiden offenbaren Versehen der sam. Paraphr. erkannt; er hat: ממלל „pestis" und plur. מליה „apes"!

diesen Stellen eben so zum richtigen Verständniss geholfen, wie er ihn andererseits verhindert hätte, die andern grammatischen Fehler zu begehen, die ihn so ganz besonders auszeichnen. Ferner hat bereits Winer (a. a. O. S. 38 flg.) darauf hingewiesen, dass der samaritanische Uebersetzer schon halbwegs schwierige Ausdrücke und Redewendungen des hebräischen Textes, die er sich nicht erklären kann, in der Regel einfach beibehält, entweder ganz unverändert, oder etwas nach seinem Dialecte modificirt. Hätte er nun den Onkel. benützt, so würde er sich in seiner Rathlosigkeit gewiss an diesen gewendet haben, der ihm in den meisten Fällen die richtige Auskunft gegeben hätte. Die ganze Beschaffenheit der sam. Paraphr macht es vielmehr zur Gewissheit, dass ihr Verfasser den Onkel. nicht gekannt, oder doch nicht benützt hat. Es bleibt demnach blos die Annahme übrig, dass hie und da einzelne Stellen aus Onkel. in die sam. Paraphr. interpolirt worden seien; und diese Annahme wird ebensowohl durch die Textesbeschaffenheit derselben, als durch Handschriften bestätigt.

Schon Eichhorn (Einleit. in das A. T. I., § 305) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die sam. Paraphr. „durch verschiedene Hände gegangen und nach ihrer Erscheinung von einem oder mehreren Samaritanern überarbeitet worden ist.“ Und in der That lässt sich der Umstand, dass sie ein und dasselbe Wort nicht blos zweimal, sondern nach zwei ganz verschiedenen Lesearten des hebräischen Textes übersetzt, nur durch diese Annahme erklären, zu der wir auch durch die augenscheinlichen Emendirungen und Correcturen, die Morinus (a. a. O. „adnotationes in translationem Samaritanam“) aus zwei verschiedenen Handschriften gesammelt hat, hingedrängt werden. Der eine oder der andere dieser Emendatoren und späteren Umarbeiter hat nun den Onkel. benützt, um die fehlerhafte Uebersetzung zu corrigiren, und diese Verbesserungen sind hie und da in den Text gekommen.*) Um diese Annahme zu beweisen,

*) Die Gegenbemerkung Kirchheim's (a. a. O. S. 50, Anm. 2), dass solcher in den Text der sam. Paraph. gekommenen Glossen zu wenige seien, um aus ihrem Vorhandensein auf Interpolationen aus Onkel. zu schliessen, wird durch die Thatsache entkräftet, dass die Anzahl dieser

wollen wir die Leseart einer der von Morinus benützten Handschriften zu Exod. 28, 17—20, mit dem uns vorliegenden Texte der sam. Paraphr. und mit Onkel. vergleichen. Daselbst sind die Namen der Steine angegeben, die sich in vier Reihen im Brustschild — חשן — des Hohenpriesters befanden. Der uns in den Polyglotten vorliegende Text der sam. Paraphr. weicht vollständig von Onkel. ab. Der Uebersetzer, der sich die Namen der verschiedenen Steine nicht erklären konnte, machte es sich bequem, indem er sie einfach dahin erklärte, dass die Steine der ersten Reihe, V. 17, „roth, röthlich, sehr roth" gewesen seien: סמוק , סמק , סמקמק; die der zweiten, V. 18, „schwarz, schwärzlich, sehr schwarz": חכמכם , חכם , חכום;[7]) die der dritten „grün" u. s. w.: ירוק , ירק , ירקרק und endlich die der vierten „weiss" u. s. w.: עואר , אבר , אברבר.[8]) Diese willkürliche Uebersetzung, die den verschiedenartigen Bezeichnungen des hebräischen Textes keineswegs entspricht, suchte nun ein Anderer nach Onkel. zu emendiren. Denn eine Handschrift bei Morinus (a. a. O. z. St.) hat hier Lesearten, die ganz und gar der Uebersetzung des Onkel. entsprechen und unzweideutig auf dessen Benutzung hinweisen. V. 17 hat diese Handschrift: סמיק , בארק , יריק genau dem סמקן , ירקן , ברקן des Onkel. entsprechend; V. 18: שבוז , צבלום , זמרגדו, Onkel.: סבהלום , שבוז , אומרגדו; V. 19: טריקה , עין ענלה , קנטרין, Onkel.: קנכורי , טרקיא , עין ענלא und endlich V. 20: כרום , ימה , ברלה, Onkel.: כרום־ימא , בורלא , פנטירי. Ganz besonders im letzten Verse tritt die, noch dazu ungeschickte, Benützung des Onkel. klar zu Tage. Der Emendator zerlegte nämlich כרום־ימא, das Onkel. für תרשיש hat, in zwei Begriffe, nahm כרום und ימא als je ein nom. propr., und liess demnach das פנטירי des Onkel. weg, das ihm nun überflüssig wurde, da der hebräische Text im Ganzen 3 Steine nennt; ein Fehler, der offenbar darauf hinweist, dass er Onkel. ausgeschrieben, was er übrigens nicht einmal richtig gethan hat; er schrieb nämlich

---

Glossen, wie wir nachweisen werden, eine bei Weitem grössere ist, als de Wette und Eichhorn vermuthen.

[7]) חכם ist das chald. und syr. אכם „schwarz".

[8]) אבר, עואר, das chald. חורא „weiss".

שבזין für שבוין (ו mit ן verwechselt); ברלה für בורלא (ד mit ה) und קנטרין für קנכורי. — Wenn nun einerseits aus diesem Beispiele klar hervorgeht, dass spätere Verbesserer den Onkel. zu Hülfe nahmen, und es andererseits wieder feststeht, dass solche Emendationen häufig in den Text der sam. Paraphr. gekommen sind;[9]) so kann man mit Recht annehmen, dass zwar dem ursprünglichen Uebersetzer Onkel. nicht vorgelegen habe, dass aber viele Lesearten desselben später durch Interpolation in der sam. Paraphr. einen Platz gefunden haben.

II.

Gegen die Benutzung des Onkel. durch Samaritaner ist der Sectenhass zwischen Samaritanern und Juden geltend gemacht worden (Winer a. a. O. S. 64), der es unwahrscheinlich macht, dass Samaritaner zu einer jüdischen Version ihre Zuflucht sollten genommen haben. Aber dieser Einwand wird schon durch die feststehende Thatsache widerlegt, dass Abu-Said in seiner arabischen Uebersetzung des sam. Pentateuchs Saadias benützt und stellenweise ausgeschrieben hat,[1]) obwohl er jede Gelegenheit, ihn auf die derbste Weise zu schmähen, eifrig benützt.[2]) Aus der Vorrede Abu-Said's[3]) geht sogar deutlich hervor, dass zu seiner Zeit die Pentateuch-Uebersetzung Saadias bei den Samaritanern allgemein im Gebrauche war; dasselbe beweisen seine Scholien zu Exod. 4, 24,[4]) und zu Num. 27, 18.[5])

---

[9]) Vergl. weiter in V., die daselbst angeführten Glossen.

[1]) Siehe den Nachweis bei de Sacy in Eichhorn's „Allg. Biblioth." X., S. 71 flg.

[2]) Er erwähnt seinen Namen selten, ohne hinzuzufügen: قابله الله „Gott möge ihn strafen!"

[3]) Vergl. die beiden Varianten derselben bei Kuenen „Abu Saidi Pentat. Samar. versio Arabica," Leyden 1851, S. 2 und 3 des arabischen Textes.

[4]) Bei Kuenen a. a. O. II., S. 122 des arabischen Textes: وانى لاعجب من الفصحاء المتقدمين من امتنا رحمهم الله كيف رضوا بترجمته „Ich aber wundere mich fürwahr über die früheren Gelehrten unseres Volkes, wie sie dessen (Saadias') Erklärung billigen konnten."

[5]) Bei de Sacy a. a. O. S. 174: فالله يقابل الفيومى الذى مشوا

Auch konnten sich die Samaritaner, trotz ihrer Abgeschlossenheit und ihres Hasses gegen die Juden, dem Einflusse des Judenthums und der hagadischen Auslegung der Schrift nie ganz entziehen. So haben sie die Auferstehungslehre, die sie ursprünglich leugneten, schliesslich doch von den Juden angenommen;[6]) eben so haben sie ihre Lehre von dem שהב oder תהב, wie sie ihren Messias nennen, augenscheinlich der jüdischen Messiaslehre nachgebildet.[7]) Genes. 46, 27 wird die Kopfzahl der Familie Jakobs, nach der vorangehenden Specification, um eins zu viel auf siebzig angegeben. Die Hagada erklärt diesen Widerspruch durch die Annahme, Jochebed, die Mutter Mose's, sei bei dem Einzuge Jakobs in die egyptische Stadt geboren, also nicht unter denen namhaft gemacht, die mit Jakob „nach Mizrajim kamen" (הבאים מצרימה das. 46, 8), wohl aber mitgezählt worden.[8]) Abu-Said, der von dieser hagadischen Auslegung irgendwie Kenntniss genommen hat, acceptirt sie, indem er in einem Scholion zur Stelle bemerkt: هذه السبعون انّما تكمل بيوكبد ابنة لاوى ودخلت فى العدّة مع كونها محمولا بها لجلالة قدرها[9]) „Diese siebzig werden vollzählig mit Jochebed, der Tochter Levi's (Exod. 6, 20), die gezählt wird, während ihre Mutter noch schwanger war mit ihr wegen ihrer grossen Vorzüglichkeit (als Mutter von Mose)". Dass sich hagadische Auslegungen, durch Vermittelung des Onkelos, in die sam. Paraphr. eingeschlichen haben, ist bereits oben S. 24 nachgewiesen worden. Einer solchen begegnen wir noch in ihrer Uebersetzung zu Num. 12, 1. Die Hagada, die nicht zugeben

---

اصحابنا على ترجمته „Gotte aber strafe den Fajumenser (Saadias), dessen Uebersetzung die Unsrigen gefolgt sind."

[6]) Kirchh. a. a. O. S. 18.

[7]) Daselbst.

[8]) Vergl. Baba kama 123 b. und Jonath. z. St. ויוכבד ברת לוי דאתילידת במעלהון למצרים ביני טוריא.

[9]) Siehe das ganze Scholion bei Kuenen a. a. O. I., S. 139 des arabischen Textes.

will, dass Mose eine äthiopische, also heidnische Frau geheirathet haben soll, versteht daselbst unter האשה הכושית und אשה כושית eine „schöne Frau".[1]) Onkel. übersetzt daher: אתתא שפרתא. Der sam. Paraphrast, den die wörtliche Uebersetzung dieser Stelle eben so störte, als die jüdischen Ausleger und Vertreter, folgte der Hagada und fasste כושית in dem von ihr angegebenen Sinne; denn er übersetzt auch: אתתא יאירתה und יאירה „eine schöne Frau".[2]) Es ist klar, dass er auf diese Uebersetzung, die so wenig im Worte liegt, unmöglich hätte kommen können, wenn er nicht der hagadischen Auslegung gefolgt wäre. Hierher ist wahrscheinlich noch die schwierige Uebersetzung der sam. Paraphr. zu Genes. 1, 16 zu rechnen, wo sie המאור הגדל übersetzt: ית מלוי מאורה רבה. Bekannt ist die Erzählung der Hagada, dass Sonne und Mond ursprünglich gleich gross gewesen seien (שני המארת הגדלים); da sei der Mond an den Thron des Weltenherrn herangetreten mit der Klage: „zwei Könige können sich unmöglich ein und derselben Krone bedienen," nur eines könne das grösste Himmelsgestirn sein. Da habe der Allmächtige, um den Neid zu bestrafen, den Mond verringert, während die Sonne ihre volle frühere Grösse beibehalten hat. (Daher im Nachsatz המאור הגדל und המאור הקטן.)[3]) Auch der samaritanische Uebersetzer, oder einer seiner späteren Emendatoren, scheint diese Hagada gehört und in die Uebersetzung aufgenommen zu haben: ית מלוי מאורה

---

[1]) Vergl. Jalkut No. 739: על אודות האשה הכושית מגיד הכתוב שכל וכי כושית היתה והלא מדינית und das מי שהיה רואה אותה הי' מודה לנויה היתה אלא מה כושי משתנה בעורו כך צפורה משתנה בנויה וכו' vergl. noch Jonath. z. St. היך מה דהדין כושיא משני בשריה מכל ברייתא כן הות צפורה אתת משה יאה בריוה ושפירה בחזוה וכו'.

[2]) יאירתה ist das syrische und chald. יאה, יאיתא, das die sam. Paraphr. auch sonst für „schön" hat. Vergl. Genes. 12, 11; 29, 17. Ein anderes Exemplar bei Morin. a. a. O. z. St. liesst כשרתא „rechtlich", was auf dieselbe hagadische Quelle zurückzuführen ist; vergl. den Schluss der oben angeführten Stelle aus Jonath. ומשניא בעובדיא טבא מכל נשיא.

[3]) Vergl. Ber. r. C. 6 und die Paraphr. des Jonath. z. St.

רבה „das volle grosse Licht“ (der Sonne), im Gegensatz zum verminderten des Mondes. מלוי entspricht nämlich dem hebräischen מלא; vergl. Genes. 48, 19 מלא הגוים; sam. Paraphr. מלי גועיה und Levit. 16, 12 מלא המחתה, sam. Paraphr. מלא מחתיתה.

So wie aber die sam. Paraphr., wie sie uns heute vorliegt, Onkel. benützt hat, so ist sie wieder ihrerseits, als die älteste samaritanische Pentateuch-Uebersetzung, von den späteren samarit. Uebersetzern zu Rathe gezogen worden. Dass dies beim *Σαμαρειτικόν*, das uns geradezu eine bruchstückartige Uebersetzung der sam. Paraphr. zu sein scheint, der Fall ist, haben wir an einem andern Orte nachzuweisen gesucht.[4]) Die Benützung der sam. Paraphr. durch Abu-Said hat bereits de Sacy festgestellt.[5])

---

[4]) Vergl. unsere Dissertationsschrift „de Pentat. Samarit. ejusque cum versionibus antiquis nexu“ Annot. II., S. 66 flg.

[5]) Den verhältnissmässig wenigen Beweisstellen, die de Sacy anführt, wollen wir noch die folgenden hinzufügen: Genes. 3, 22 האדם היה כאחד ממנו, fasst die sam. Paraphr., um den Anthropomorphismus zu vermeiden, ממנו gleich Onkel. (מִמֶּנּוּ), als 3. Pers. singul. masc. und übersetzt מנה כסקוף, als hätte er sich aus sich selber erhoben (Winer a. a. O. S. 60, Anm. 76); ganz so Abu-Said: صار كالامل منه, während Saadias, dem er sonst folgt, richtig منّا hat. Das. 4, 24 שבעים ושבעה, sam. Paraphr. יתיר ומותר „viel und mehr“; Abu-Said: احرى واجدر. Das. 6, 13 übersetzen sämmtliche alte Uebersetzungen: משחיתם את הארץ „sammt der Erde“; sam. Paraphr. מן ארעה „von der Erde“ (vergl. Exod. 9, 29: כצאתי את העיר); Abu-Said: من الارض. Das. 8, 4 הרי ararט, das alle Versionen „armenische Gebirge“ — טורי קרדו — übersetzen, gibt die sam. Paraphr. abenteuerlich genug durch סרנדיב, wie die Araber die Insel Ceylon nach dem Namen eines ihrer Berge nennen; auch Abu-Said hat على جبال سرنديب. Das. 12, 1 אשר אראך, sam. Paraphr., um den Anthropomorphismus zu vermeiden דמלכנך „das ich dir rathen werde“, Abu-Said: التى ارشدك. Das. 28, 1 hat die sam. Paraphr. für ושבתי gelesen: השיבני und ועזרני übersetzt: „er wird mich zurückführen“ (חזר = עזר); Abu-Said: ويعيدنى.

Dieses Verhältniss der sam. Paraphr. zu Onkel. einer- und zu den andern arabischen Uebersetzungen andererseits müssen wir festhalten; wir werden noch öfter auf dasselbe zurückkommen, wo es sich darum handeln wird, die richtige Leseart festzustellen, oder ein richtiges Verständniss mancher dunklen Stelle der sam. Paraphr. zu gewinnen. Wir besitzen nämlich nur zwei Handschriften dieser Uebersetzung,[6]) die jetzt beide in Rom sind.[7]) Die eine, in der Vatican-Bibliothek, ist dem in den Polyglotten abgedruckten Texte zu Grunde gelegt; von der andern, der schon erwähnten Barberini'schen Triglotte, hat Morin (a. a. O.) manche, von den unsrigen abweichende Leseарten gegeben. Diese wenigen, auch von Castellus in den „Animadversiones Samariticae" (im 6. Bande der Londoner Polyglotte) gebrachten, variae lectiones sind die einzigen aus Handschriften geschöpften Hülfsmittel, die uns bei der Behandlung der sam. Paraphr. zu Gebote stehen.[8]) Unter diesen ungünstigen Verhältnissen müssen wir in zweifelhaften Fällen zunächst die verwandten Dialecte, sodann die Parallelstellen in der sam. Paraphr. selber, endlich aber ganz besonders die oben erwähn-

---

[6]) Herr Professor Dr. Petermann in Berlin, an den wir uns um Auskunft über mehrere, die Samaritaner betreffende Fragen gewendet hatten, hatte die Freundlichkeit uns brieflich unter Anderm auch mitzutheilen, dass sich der jetzige Hohepriester der Samaritaner im Besitze eines Exemplars der sam. Paraphr. befindet, welchem aber die ersten 11 Capitel der Genes. fehlen. Obwohl er wenig Werth darauf zu legen schien, gelang es Herrn Prof. Petermann eben so wenig, ihm dasselbe abzukaufen, als es bis jetzt dem Consul, Herrn Dr. Rosen, glücken wollte, es für die Berliner Universität zu erwerben. Der Hohepriester will es nicht mehr finden können, und Herr Prof. Petermann glaubt, dass es nur zu einem sehr hohen Preise von ihm zu bekommen sein dürfte, wenn ihn nicht zufällig einmal die dringende Noth dazu treibt.

[7]) Vergl. Winer a. a. O. S. 11.

[8]) Heidenheim, der in seiner Eingangs erwähnten „Vierteljahrsschrift" schon manche minder wichtige samaritanische Handschrift edirt hat, würde sich unstreitig ein Verdienst erwerben, wenn er einmal die Barberinische Triglotte sorgfältig mit unserem Texte vergleichen und die Varianten veröffentlichen würde.

ten, mit ihr im Zusammenhange stehenden Versionen zu Rathe ziehen. Onkelos, in selteneren Fällen die Peschittho, ist vorzüglich bei der Texteskritik zur erfolgreichen Vergleichung mit der sam. Paraphr. geeignet; während die andern samaritanischen Versionen, besonders Abu-Said, nicht selten zum richtigen Verständniss der Uebersetzung verhelfen.

(Fortsetzung folgt.)

Analekten.

Zur Geschichte der Bibelkritik in Frankreich.

Herr Ernst Renan veröffentlicht in der Révue des deux Mondes einen „L'Exigèse biblique et l'esprit français" überschriebenen Aufsatz, in welchem das in nächster Zeit in französischer Uebersetzung erscheinende Werk des Leydener Professors M. Kuenen, Historisch-kritische Untersuchungen über die Bildung und Vereinigung der Bücher des A. T., lobend eingeführt, und hierauf auf die Geschichte der Bibilkritik in Frankreich übergegangen wird. Wir geben hier in Kürze die vorzüglichsten Momente wieder.

Die Bibelkritik taucht in Frankreich erst im 17. Jahrhundert auf. Das 16. Jahrhundert hatte genug mit dem Studium, Verständniss und der Uebersetzung der Texte zu thun. Vatablus und Mercerus (Mercier) anzuklagen, dass sie nicht gesunde Ansichten über die Fragen der Bibelkritik hatten, wäre eben so ungerecht, wie es den englischen Gelehrten der Calcuttischen Gesellschaft zum Vorwurfe machen, dass sie nicht die eigentliche Chronologie der Sanskritliteratur und den Werth der Vedas erkannt. Nur einige über ihr Jahrhundert hinausragende Geister, wie Sebastian Castellio, erfassten weit gereifte Anschauungen. Luther schien zuweilen von seiner Zeit vorauseilenden Lichtstrahlen erleuchtet, der Calvinismus hingegen zeigte sich diesen Studien eher feindlich als günstig. Doch das der Reformation innewohnende Prinzip der freien Forschung musste klarere Ideen zu Tage bringen. Die Schulen von Sedan und Saumur

förderten gesündere Studien des Hebräischen. Aus diesen Schulen gingen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zwei Männer hervor, denen die hebräische Philologie hohen Dank schuldet: Ludwig Capellus und Samuel Bochart. Capellus beschränkte sich auf die Fragen über die Buchstaben und das Alphabet, aber dieses waren Hauptfragen. Er war der erste, der die punktirten Mitlaute (תנועות) auf ihren eigentlichen Gehalt zurückführte. Mit grossem Scharfsinn wurde ferner von ihm die Geschichte der Alphabete behandelt, in welchen die Bibel geschrieben wurde.[1]) Capellus wurde als Bösewicht verschrieen, ein theologischer Protestant nannte seine Critica sacra die Trompete des Atheismus. Doch er setzte hiervon unbeirrt seine trefflichen Untersuchungen fort und stellte fruchtbringende Grundsätze über die Vergleichung des hebräischen Textes, über die Zahl der Varianten und über den Werth der masoretischen Leseart auf. Capellus' Werke bewegen sich um beschränkte Probleme und haben noch heute bedeutenden Werth; dieses lässt sich weniger sagen von den Schriften Bochart's. Die Fragen, mit denen er sich befasste, setzten allgemeine, damals noch nicht entdeckte kritische und philologische Principien voraus. Doch sollen einige schlechte Etymologien und naive Bemerkungen uns nicht vergessen lassen, dass Bochart im Jahre 1650 die Grundlagen der vergleichenden Wissenschaft der semitischen Alterthümer legte.

Wenn im allgemeinen Sinne die biblische Exegese in Frankreich das gemeinschaftliche Werk der Katholiken und Protestanten war, so ist nicht in Abrede zu stellen, dass der Mann, der dieser Wissenschaft Rahmen und bestimmte Gestalt gab, ein Katholik war: Richard Simon aus Dieppe, Priester des

---

[1]) Wohl muss Capellus das Verdienst, die Bibelkritik angebahnt zu haben, zuerkannt werden, doch scheint die eigentliche gesunde Kritik ihm abgegangen zu sein. C. hascht nach Varianten, nach jeder scheinbaren Abweichung, um daraus weitgreifende Folgerungen zu ziehen; bei näherer Betrachtung zeigen sich diese Varianten entweder unrichtig oder irrelevant. In Deutschland findet in neuerer Zeit die Critica sacra trotz der erweiterten Auflage von Vogel wenig Beachtung. D. R.

Oratoire. Die im Jahre 1678 veröffentlichte Histoire critique du Vieux Testament ist eine vollendete exegetische Abhandlung, die den andern Werken dieser Gattung um 150 Jahre vorangeeilt ist. Die Methode Richard Simon's ist die richtige: ein tiefes Durchdringen, unterstützt von einem immensen Wissen. Der gelehrte Verfasser konnte nicht der Verfolgung entgehen, und sonderbar genug, gerade der ihm hierdurch auferlegte Zwang trieb ihn zu einer, im gewissen Sinne radicalen Kritik. Die zu grosse Wichtigkeit, die er Esra und der grossen Synagoge beilegt, das eigenthümliche Privilegium, das er den Propheten einräumt, „zu den heiligen Büchern Manches hinzuzufügen oder wegzunehmen," sind Sonderbarkeiten, die ihm durch die theologische Engherzigkeit der Zeit abgedrungen wurden. Bekannt ist das traurige Schicksal dieses ausserordentlichen Werkes. Es sollte eben erscheinen und Arnauld überreichte Bossuet ein Exemplar der Vorrede und der Inhaltsanzeige, es war am Gründonnerstag 1678. Bossuet durchschaute mit seinem gewöhnlichen Scharfblick in wenigen Augenblicken, dass hier ein gefährlicher Feind sich finde. Die Wuth des Redners gegen den Forscher, der seine schönen Phrasen zu Nichte machte, brach wie ein Donner hervor. Bossuet lief trotz des hohen Feiertages sogleich zu dem Kanzler Le Tellier, und einige Stunden hierauf nahm der Polizeilieutenant La Reynie bei dem Drucker alle Exemplare der Histoire critique in Beschlag. La Reynie erhielt den Auftrag, alle Exemplare — es waren 1300 — zu verbrennen, und nur sechs oder sieben wurden gerettet; nach einem dieser Exemplare wurde die Rotterdamer Ausgabe 1685 veranstaltet.

Der Schlag war entscheidend. Bossuet tödtete auf mehrere Generationen hinaus die biblischen Studien in Frankreich. Der Widerruf des Edicts von Nantes vollendete das Werk, da es das, was dem katholischen Clerus einigen Ansporn gab, aus dem Wege räumte: den Streit der beiden Parteien, der katholischen und protestantischen, der wichtige Studien zu Tage gefördert hatte. Von nun ab ist die Gedankenlosigkeit obenauf. Die Sorbonne beharrt in ihrer Feindseligkeit gegen alle historischen und philologischen Studien; der Lehrstuhl des Hebräischen am Collége de France zählt nicht einen Lehrer von einigem Verdienst. Jean Grudoin, der einzige, der gelehrt gewesen zu sein scheint, vermied jede Veröffentlichung. Und welche

Lächerlichkeiten wurden durch das sinnlose Eingreifen des Staates in rein wissenschaftliche Fragen herbeigeführt! Als Fourmont die von Dom Calment ungerecht angegriffenen Rabbiner vertheidigte, intervenirten Ludwig XIV. und der Cardinal Noailles, und legten Fourmont Schweigen auf: Ludwig XIV. der sich sagen liess, dass ein König von Israel „Nycticorax" geheissen habe, und der Cardinal Noailles, der sicherlich kein Wort Hebräisch verstand! Der Jesuit Hardouin und der Bischof Huetius bereicherten die Bibel, der eine mit seinen einfältigen und paradoxen Chimären, der andere mit des Urtheils und sogar der Aufrichtigkeit baaren Gelehrsamkeit. Die erbärmliche Methode eines Marclef und Houbigant verdarb sogar die Grammatik, und machte jedes ernste Studium des hebräischen Textes unmöglich. Die grosse exegetische Autorität dieser Epoche ist Dom Calment. Schwerlich begegnet man mehr Knabenhaftigkeit bei einem Gelehrten. Seine Leichtgläubigkeit überschreitet alle Schranken. Er schrieb Dissertationen über Dämone, Vampyre, Gespenster, fliegende Drachen u. s. w., hingegen wusste er durchaus nicht, was er wissen sollte; es ging ihm jede Kenntniss der orientalischen Sprachen und der Rabbiner ab.[2])

Richard Simon hinterliess nicht einen einzigen Schüler, Dom Calment hatte einen: Voltaire. Voltaire schöpfte seine ganze Gelehrsamkeit aus Calment, unter dessen Portrait er ein vierzeiliges Gedicht schrieb. Voltaire ist nicht eigentlich Gelehrter und Kritiker, er ist ein Kriegsmann, Alles wird in seiner Hand zur Waffe. Aber mit Polemik stellt man weder eine gründliche Wissenschaft, noch eine grosse Kunst her. Die Polemik ist gut und nothwendig, wenn die Religion intolerant ist und der Wissenschaft ein Hinderniss entgegenstellt, an sich selbst hat sie keinen eigentlichen Werth, denn was sie verfolgt, ist nicht die Wahrheit, sondern der Sieg; wenn man aber um jeden Preis siegen will, so kümmert man sich nicht viel um den Werth der Argumente. Ueberdies sind die hebräischen Studien Studien

---

[2]) Renan übergeht Johann Morinus, vielleicht absichtlich, da seine Kritik tendenziös ist und ihr die Grundbedingung der Wissenschaft abgeht. D. R.

des hohen Alterthums, Voltaire aber verstand nichts vom hohen Alterthum. Die ganze philosophische Schule des 18. Jahrhunderts, glänzend in den exacten Wissenschaften, hatte wenig Sinn für diese Art Studien, die dem mathematischen Geiste entgegengesetzte Anlagen voraussetzen. Doch wenn Voltaire schlecht Exegese trieb, so verdanken wir ihm, dass wir gute treiben können. Er verfocht die Freiheit des Denkens und leistete der Wissenschaft mehr Dienst, als mit der Lösung mancher in's Detail gehenden Frage.

Die Academie des Inscriptions et belles-lettres hätte sich über dieses armselige Wissen erheben können, aber unglücklicher Weise waren die biblischen Studien die schwächste Seite dieser gelehrten Gesellschaft. Die in den ersten Bänden der Mémoires de l'Académie mitgetheilten Versuche des älteren Boivie, des älteren Fourmont, des Abbé Banier sind unrichtig und sogar charlatanartig. Doch allmälig hob sich die Wage der Studien. Drei ausgezeichnete Männer: Fréret, Bourigny und Barthélemy berührten die hebräischen Alterthümer, zwar nur indirect aber doch hinreichend, um zu zeigen, was sie hätten leisten können, wenn sie frei gewesen oder vom Zeitgeiste getragen worden wären. Barthelémy gab den Schlüssel zur phönizischen Schrift und Sprache, und verschaffte so der hebräischen Philologie eines der wirksamsten Hülfsmittel. Fréret und Bourigny verhielten sich als wissenschaftliche Laien, sie sahen den heiligen Text mit denselben Augen an, wie jeden andern alten Text, und legten daran dieselben kritischen Regeln. — Doch Frankreich ist ein Land von unermesslichen Hülfsquellen. Es hatte den Ruhm, diese Studien zu begründen, die es später zu zerstören schien, und hatte zuletzt die Ehre, einen Versuch zu machen, den man nicht hoch genug anschlagen kann, der sich zwar nicht an eine gewisse Methode hält, aber von einem seltenen Beobachtungsgeiste zeugt. Es ist das Werk: „Conjectures sur les mémoires originaux sont il paraît que Moïse s'est servis pour composer le livre de la Genèse." Der Verfasser ist Jean Astruc, Arzt und geschickter Physiolog aus der Montpellier'schen Schule. Er nahm, wie bekannt, mehrere Documente an, aus denen Moses die Genesis zusammengesetzt. Aber wenn man annimmt, dass Moses die Genesis verfasste, so ist dieses Zusammensetzen aus verschiedenen Documenten nur eine

Unwahrscheinlichkeit mehr. Noch mehr! Astruc behauptet, dass er von der Absicht geleitet sei, die Bibel gegen „die starken Geister“ zu vertheidigen. War er aufrichtig, oder that er es um eine Meinung aussprechen zu dürfen, die kühn erscheinen könnte? Der vollständige Mangel an Freiheit, unter dem die historischen Wissenschaften seufzten, zwang jene, die nicht schweigen wollten, zu immerwährender Lüge.

Dieses bedauernswerthe System hat übrigens seine Früchte getragen. Die ernsten Studien wurden in Frankreich getödtet. Frankreich wurde fremd der Wissenschaft, die es gegründet, und tröstete sich in seiner Unwissenheit mit einer Verachtung gegen das, was es nicht wusste. Wenn man Silvestre de Sacy ausnimmt, so gab es in Frankreich bis um das Jahr 1800 nicht einen Einzigen, der etwas von hebräischer Philologie verstand, und de Sacy veröffentlichte nichts über diesen Gegenstand. Hat die Religion dabei gewonnen? Hat die Heldenthat La Reynie's die Bibel vor den Angriffen der Kritik gerettet? Bossuet hat, als er Richard Simon verfolgte, vermeint, die französische Kirche von einer grossen Gefahr zu befreien, und er rief Voltaire hervor. Man wollte keine ernste und freie Wissenschaft, und man schuf dafür den spottenden oberflächlichen Unglauben. Der Erfolg Voltaire's rächte Richard Simon. Wenn die Erfahrung etwas in dem Laufe der menschlichen Dinge wiegt, so gibt wohl dieses Beispiel Stoff zu tieferem Nachdenken.

Recensionen und Anzeigen.

צופה לבית ישראל von Dr. J. Erter. XV. u. 146 S. Wien, 1864. Hilberg.

Die losen Blätter, welche der Verfasser bei seinen Lebzeiten hin und wieder veröffentlicht hatte, sind hier nach seinem Ableben zu einem Buche zusammengestellt worden; indessen finden auch diese einzelnen Blätter einen innern Zusammenhang in der Bestimmung, welche der Verfasser ihnen allen angewiesen. Er hat gesehen, dass der Schäden und Risse im Hause Israel —

oder vielmehr in einem nicht unbeträchtlichen Theile vom Hause Israel — gar viele sind, und diese Schäden zu heilen, ruft er in diesen geharnischten Aufsätzen seine Glaubensgenossen auf; geharnischte Satiren also, voll von bitterem, beissendem Spott und Hohn, liegen uns hier in dem obengenannten Buche vor. Dass die Schäden in Folge dieser Angriffe wirklich geheilt, die Uebelstände beseitigt wurden, ist uns nicht bekannt geworden; wohl aber, dass Erbitterung und Gehässigkeit von allen Seiten hervorgerufen worden; die Art und Weise, in welcher der Verfasser vorgegangen ist, scheint sich also nicht zu empfehlen. Die Satire ist eben eine gefährliche Waffe, welche eher verletzt, als heilt, welche daher der, dem es mit seinem Wirken heiliger Ernst ist, nur im äussersten Falle und mit grosser Vorsicht zur Hand nehmen darf. Der Witz pflegt sich gern an Alles zu wagen, er weiss, dass er leicht besticht, und hierauf vertrauend übergiesst er nicht nur das, was ihm mit Recht verfallen ist, sondern auch das Achtungswertheste und Trefflichste mit seiner Laune; was ist dann natürlicher, als dass man ihm misstraut, sich von seinem Urtheile bald lossagt. Und dieser Vorwurf trifft in vollem Maasse das uns vorliegende Buch, wie auch den ganzen Kreis, aus dem dies Buch hervorgegangen ist; in solcher Frivolität, welche ihren Zahn an Alles ohne Unterschied setzt, ist der Grund zu suchen, warum die Bestrebungen dieses Kreises zum grössten Theile entweder gerade die entgegengesetzte, oder gar eine falsche und schädliche Wirkung hervorgebracht haben. Die Satire kann und wird nur da wahrhafte und tiefe Erfolge haben, wo sie als das Angstgeschrei eines streng sittlichen, von der Krankheit der Zeit tief getroffenen Bewusstseins erhoben wird, wenn sie von einem ernsten, moralischen Hintergrunde fest und sicher sich abhebt; dass es gewisse Dinge gibt, bei welchen der Spass aufhört, der Witz zu verstummen hat, muss uns gleich in die Augen fallen. Wenn man aber, wie in den Aufsätzen unseres Buches, auf dergleichen verzichten muss, wenn der Witz zum Selbstzweck wird, dem wir alles Andere bereitwilligst aufgeopfert sehen, dann hat er sich natürlich um seinen Credit gebracht, sinkt er zur blossen Possenreisserei herab, welche kein höheres Ziel kennt, als die Lachmuskeln der Leser zu erregen. Es fehlt der Satire die sittliche Tiefe. Mit diesem Mangel hängt im Grunde auch ein anderer zusammen,

den wir hervorheben müssen, der Mangel an psychologischer Tiefe. Die Satire darf sich nämlich nicht damit begnügen, das Schlechte in groben, allgemeinen Zügen von irgend einer Seite festzuhalten,[1]) sondern muss es verfolgen auf Schritt und Tritt, auf seinen geheimen Schleichwegen, bis das geheimste Lagerversteck aufgefunden ist; die feinen Wurzeln und Fasern des Lasters, wie sie sich in das menschliche Herz einzuschlagen pflegen, müssen fein präparirt, blossgelegt und durch das Mikroskop einer hin und wieder vergrössernden Darstellung für Jedermann verdeutlicht werden. Man sehe den ersten Aufsatz מאזני משקל. Wir erblicken hier den Verfasser vor einer Waage mit der merkwürdigen, vortrefflichen Eigenschaft, das innere Wesen der Dinge anzugeben. Er wiegt nun die Glückseligkeit dieser Welt und die Seligkeit der ewigen; die Schale der letzteren sinkt gar tief und nichts ist im Stande, die der ersteren in's Gleichgewicht herabzuziehen. Ferner wird durch Zufriedenheit alle Herrlichkeit der Erde aufgewogen. Jedoch dies Alles müssen wir dem Verfasser auf's Wort glauben, wir sehen zwar auf den verschiedenen Artikeln allerlei Etiquette, aber in das Innere, in das Wesen der Sache erhalten wir keinen Einblick, — wie dergleichen, worüber wir uns zuweilen nicht enthalten können, den Kopf zu schütteln, durch seine guten Gründe gerechtfertigt ist, hierüber erhalten wir keinen Aufschluss. Ueber den Werth der Zufriedenheit u. a. werden mancherlei allgemeine Phrasen stets gern zu Markte gebracht, aber die Hauptsache, die wir wissen wollen, bleibt das Wie und Warum; wird uns dies gesagt, sagen wir uns selbst das Uebrige. Der letztere Theil dieses Aufsatzes, wo die Bücher an die Reihe kommen, ist schon besser motivirt. Die Bücher der Plagiatoren werden z. B. gewogen und zu leicht befunden; dies wird aber hier doch wenigstens in folgender Weise begründet.

(Schluss folgt.)

---

[1]) Und dann bei einem Witze ein Bonmot auszurufen.

Monatschronik.

Paris. Hier hat sich ein Verein „société scientifique“ gebildet, zu dem Zwecke, bedeutende Schriften über Judenthum, jüdische Wissenschaft und jüdische Geschichte in populärer Sprache dem jüdischen und christlichen Publicum zugänglich zu machen. Mitglieder desselben sind: Academiker Franck, Präsident, M. Munk, Ehrenpräsident, Roderigues, ständiger Secretär, ferner: Cerfbeer, Grätz, Alphons de Rothschild, Isidore, Grandrabbin Levy zu Bordeaux, Königswarter, Albert Cohn, Erlanger und Hess (Verfasser von „Rom und Jerusalem“). — In diesem Jahre wird der dritte Band von Grätz' Geschichte der Juden, umgearbeitet und mit einer neuen Einleitung erscheinen, ihm folgt später ein Band jüdische Poesie.

Pesth. Der Deputation der hiesigen israelitischen Gemeinde, an deren Spitze Herr Rabbiner Dr. Meisl stand, erwiderte Se. Majestät der Kaiser auf die Ansprache des Vorstandes: „Ich bin mit Ihrer Haltung und Ihrer Loyalität sehr zufrieden, und halte die Zeit nicht mehr fern, da Ihre berechtigten Wünsche in Erfüllung gehen, Ihre Stellung auch in diesem Lande eine bessere, Ihr Rechtskreis ein erweiterter sein werde.“ Den Herrn Rabbiner sprach Se. Majestät also an: „Es freut mich, Sie wieder bei mir zu sehen; ich habe von Ihrem Wirken viel Rühmliches gehört; fahren Sie in dieser Weise fort, und der Erfolg wird nicht ausbleiben.“ An den magyar izr. egylel richtete Se. Majestät folgende Worte: „Ihr schönes Streben, die ungarische Sprache und Literatur zu verbreiten, ist ein heilvolles und erspriessliches. Ich empfehle Ihnen in dieser Richtung fortzufahren und den bezeichneten Zweck anzustreben.“

Prag. Auf Ansuchen der Prager Kultusgemeinde-Repräsentanz und der böhmischen Landesjudenschaft hat die k. k. Statthalterei die Trennung der überrestlichen Steuergelder von 300,000 Fl. im Verhältnisse wie 1 : 2 gestattet. Jetzt haben die Repräsentanten der Landjudenschaft jedoch beschlossen, beim Staatsministerium einen Recurs einzubringen und zu bitten, dass eine Trennung des Vermögens nicht zugegeben werde.

Die religiöse Duldung nach der europäischen Völkertafel.

(Vergl. voriges Heft.)

Wir haben die Rundschau über die verschiedenen Völker Europa's gehalten, um ihr Verhältniss zur religiösen Duldung wahrzunehmen. Werfen wir nun den Blick nach innen. Hier bilden nicht Staat und Reich den Gegenstand der Betrachtung; der Jude besitzt nicht einen gegliederten Staat, und selbst der Schatten eines selbstständigen Reiches ist seit fast zwei Jahrtausenden geschwunden; die religiöse Duldung wird sich bei ihm also nach dem Typus des Volkes ausprägen, unter welchem er sich befindet, nach dem Bildungsgrade, den dieses erreicht hat. Aber es wirken noch andere Factoren mit, die uns bei dem Urtheile über Duldsamkeit oder Unduldsamkeit des Juden noch andere Gesichtspunkte als den seiner Umgebung in Erwägung zu ziehen gebieten. Fragen wir zuerst: Ist in seinem Glauben Ausschliesslichkeit bedingt? Die alte Welt hatte, wie wir früher bemerkt, Ausschliesslichkeit nach Stammverschiedenheit; wer von fremder Abkunft war, konnte nicht des Rechtes des Einheimischen theilhaftig werden; die mosaische Religion macht eine Ausnahme. Sie allein stellt den Satz auf: „Der Fremde sei wie der Einheimische.“ Und nicht der Fremde nur, der sich dem Mosaismus in die Arme warf, sondern auch der nur die Befolgung des Vernunft- und

Sittengesetzes mitbrachte, fand Schutz und Duldung. Auch konnte einem Glauben, dem Proselytenmacherei fremd ist, der nicht gewaltsames Glücklichmachen sich zum Ziele setzt, sondern in den von ihm gelehrten Wahrheiten den Schwerpunkt und die Kraft der Ueberzeugung für Nahe und Ferne erblickt, religiöse Duldung nicht fremd sein. Den Anhängern dieses Glaubens wurde der Satz Gemeingut: „Die Frommen aller Völker haben Theil an der jenseitigen Seligkeit" (Talm. Synhedrin 105); eine Anschauung, zu der sich noch nicht herrschende Religionen unserer Tage zu erheben vermochten. — Aber es wirkten viele Umstände von aussen den Juden unduldsam scheinen zu lassen. Der Jude wurde seit Jahrtausenden um seines Glaubens willen verfolgt, wurde im Namen eines Glaubens, zu dem er sich nicht bekannte, verfolgt; in welchem Lichte mussten ihm die Bekenner dieses Glaubens erscheinen? Ueberhaupt verschwindet von nun ab die Frage über Duldsamkeit. Diese Frage bewegt sich ausschliesslich auf dem neutralen Boden der Verschiedenheit der Meinungen, es soll eine die andere neben sich gewähren lassen; wo aber von der einen Seite im Namen der Religion verfolgt wird, kann von der andern Seite in dieser Religion nur eine Feindin erblickt werden. Wenn die Juden des Mittelalters den tiefsten Abscheu gegen Christen und Christenthum hegten, wenn in ihre Gebete sich Manches einmischte, das den bittern Gefühlen Ausdruck gab, so hat eine gerechte Nachwelt gerichtet, und nicht über den Juden das Verdammungsurtheil des Religionshasses ausgesprochen. Wenn gelehrte Theologen, wie Buxtorf, Wagenseil, Schudt u. A., aus jüdischen Werken herausstöberten, dass die Juden nicht gut auf Christen zu sprechen seien, so haben sie nur Zeugnisse einer verknöcherten Gelehrsamkeit abgelegt, die in ihnen die menschliche Regung unterdrückte, und sie im Juden den gemarterten gepeinigten Menschen seinen Tyrannen gegenüber übersehen liess; wenn noch im Anfang des vorigen Jahrhunderts auf höhern Befehl Büttel die Berliner Synagoge beim Alenu-Gebet überwachten, so gehört dies nicht zu den kleinsten Beschränktheiten des damaligen Herr-

schers Preussens; wenn endlich im vorigen Jahre ein preussischer Hospitalgeistlicher an einem kranken, der Anstalt von seinen Eltern anvertrauten israelitischen Kinde eine Taufe, unter dem frömmelnden Vorwande, es sei über das Kind der Geist der Erleuchtung gekommen, vorzunehmen sich veranlasst sah, so liegt hierin nicht weniger als in dem bekannten Mortarafall der Beweis, dass noch in unsern Tagen das Christenthum vom Judenthume, welches keine Bekehrung durch Gewalt oder Ueberredung kennt, religiöse Duldung lernen könnte. — Fügen wir noch an, dass selbst in dem vielgepeinigten Juden des Mittelalters sich, wie geschichtlich documentirt ist, gar mancher Zug menschenfreundlichen Mitgefühls bei den Leiden seines christlichen Nachbars kundgab, und mancher Lehrer zur Rechtlichkeit und aufrichtigem Verfahren dem Christen gegenüber ermahnte, und es wird auch hieraus der Rückschluss, das Judenthum kenne Duldsamkeit, unabweisbar.

Einer genaueren Würdigung bedarf die Frage, wie Duldung nach innen geübt wurde? Es thut sich häufig im Schosse der eigenen Confession Meinungsverschiedenheit kund, die, weil man in ihr den Glauben bedroht sieht, nicht selten noch härter als der auf andern Principien beruhende, dieses Bekenntniss völlig negirende Glauben verfolgt wird. Heben wir vor Allem hervor: das Judenthum erkennt Denkfreiheit an, es beansprucht nicht Gewalt über die Gewissen, will nicht die Meinung sich unterthänig machen. Man erstaunt über die Kühnheit mancher innerhalb des Judenthums auftauchenden Ansichten, und sie zogen dennoch ihren Autoren nicht Ausstossung und Kirchenbann zu. Die Worte eines Lehrers wurden aufgefasst als besagten sie, Israel habe keinen Messias zu erwarten; und man fluchte dennoch nicht seinem Andenken, sondern man hatte nur für ihn die mitleidsvollen Worte: „Möge es ihm der Herr verzeihen.“ [1])

[1]) Die Stelle Synhedrin 99 ist bekannt und vielfach besprochen. Bei näherem Eingehen dürfte jedoch der dort genannnte R. Hillel

Und suchte zuweilen ein unzeitiger Glaubenseifer in die Meinungsfreiheit einzugreifen, so traten die namhaftesten Lehrer gegen solches Verfahren in die Schranken. Maimonides stellte in seiner Schrift „More Nebuchim" Ansichten auf, die auf anderem Gebiete, wie das Beispiel eines Giordano Bruno zeigt, nicht nur dem Werke sondern auch dem Autor den Feuertod zugezogen hätte. Es wurde von einigen Gelehrten zu harten Maassregeln gegen dieses Werk geschritten; die angesehensten Lehrer und unter ihnen der sein Zeitalter überstrahlende fromme Moses ben Nachman, sprachen ihre Missbilligung über dieses Verfahren aus.

Ist das Fernhalten von Gewissenszwang in dem Umstande begründet, dass das Judenthum nicht Dogmen kennt, so findet es noch seine fernere Erklärung in der

---

(eigentlich Hillel, nicht Rabbi H.) keineswegs in den Worten: „Israel habe keinen Messias (zu erwarten), er sei schon in den Tagen Hiskias' gekommen" (אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה), eine Negirung eines künftigen Messias beabsichtigt haben; fand er doch die Widerlegung in den Prophezeiungen Jeremias' und Ezechiel's, die lange nach Hiskia lebten und einen Messias verkündeten! Das Verhältniss ist aber folgendes. Dieser Hillel lebte in Palästina im 4. Jahrhundert. Das Christenthum war daselbst herrschende Religion geworden, und es fanden häufig Controversen (Colloquien) zwischen Christen und Juden statt. Diese Controversen hatten, wie aus den Dialogen des Justinus Martyr und sonst zu ersehen, Bibelstellen zur Grundlage, aus denen von christlicher Seite Vorhersagungen auf Jesus nachgewiesen wurden. Eine solche von christlicher Seite urgirte Stelle bildete Jesaias 7, 14. Die Juden widerlegten diesen Beweis, indem sie aus dem ganzen dortigen Zusammenhange nachwiesen, diese Stelle beziehe sich auf Hiskia. Der gedachte Hillel hatte häufig Controversen mit Christen (vergl. I. Jahrg. S. 218); gegen diesen aus Jes. 7, 14 geführten Beweis sind nun seine Worte gerichtet: „Von hier ist auf keinen Messias zu schliessen, der hier angedeutete Messias ist in den Tagen Hiskia's gekommen." — Seine Worte wurden später nach Babylon, wahrscheinlich in etwas veränderter Gestalt — wie dieses bei von Palästina nach Babylon übertragenen Stellen auch sonst häufig — gebracht, und hierdurch daselbst missverstanden.

Weise, wie das Judenthum den Beruf zum Religionsvertreter auffasst. Es kennt nicht Weihe und Ordination, trägt nicht in sich den Dualismus von Geistlichen und Laien, sondern erblickt ausschliesslich im Wissen die Befähigung zum Lehren, und hierin liegt ihm der Beruf des Religionsvertreters, zu dem sich Jeder, der Wissen erworben, qualificirt. Die Volkslehrer bilden also hier nicht einen besondern Stand und Kaste, daher auch nicht der gewöhnlich durch den geistlichen Standesgeist wachgerufene und geförderte Zelotismus. Selbst wo dem Glauben durch Verbreitung falscher Ansichten wirkliche Gefahr zu drohen schien, wurde mit grosser Vorsicht und unter umsichtiger Restriction verfahren. In manchen nordspanischen und südfranzösischen Gemeinden liessen sich es Männer angelegen sein, die Schrift nach manchen zeitläufigen philosophischen Anschauungen aufzufassen, das in ihr Erzählte und selbst die Gebote zu symbolisiren; dem Judenthum drohte also die Gefahr, seinen Boden zu verlieren. Nur nach jahrelangem Abwägen, und auch dann nur mit sichtbarem Widerwillen, ging der an der Spitze der damaligen (14. Jahrh.) jüdischen Gelehrtenwelt stehende R. Salomon ben Aderet darauf ein, das Studium der Philosophie vor zurückgelegtem fünfundzwanzigsten Lebensjahre unter Androhung des Bannes zu verbieten. Also auch bei der nicht ohne Grund gefürchteten Gefährdung des Glaubens nicht über die philosophischen Studien überhaupt, sondern über die Beschäftigung mit ihnen vor erlangter genügender Reife.

Aber finstere Tage brachen ein. Die Juden mussten Spaniens Boden verlassen, und in Deutschland waren sie schon lange die Geächteten, aus Stadt und Land Vertriebenen, und wo man ihnen eine Ansässigmachung gestattete, wurden sie auf enge dunkle Gassen beschränkt, an deren Grenzen sie dem Spotte und Hohn des vornehmen und niedern Pöbels preisgegeben waren. In düsterer Abgeschlossenheit verdüsterte sich auch der Geist, und nur das an Frische reiche und zum Denken auffordernde talmudische Studium rettete ihn vor Verdumpfung. Darum wurde dieses Studium vor Allem hochgehalten; jede ihm

etwa Eintrag thuende Beschäftigung wurde mit misstrauischem Auge angesehen. Und als solche galt das wissenschaftliche Studium. Hatte man doch von der andern Seite Sorge dafür getragen, dass die Wissenschaft beim Juden ganz erlösche; die Unduldsamkeit der Zeit schloss ihn von dem Besuche jeder öffentlichen Anstalt aus. In dem nun so beengten Kreise der Anschauungen musste allmälig die Freiheit der Meinungsäusserung eine stets mehr beengende Schranke finden. Der Glaube allein war das Schild; er allein hielt aufrecht und in ihm ging jede geistige Thätigkeit auf: ihn nur von Ferne durch irgend welche abweichende Meinung oder ein der Wissenschaft entlehntes Argument antasten, beschwor nach der herrschenden Ansicht eine das Allgemeine bedrohende Beeinträchtigung herauf. Das Urtheil, ob in dieser Unduldsamkeit Fanatismus oder eine nothgedrungene Abwehr wahrzunehmen sei, ob das den Fanatismus charakterisirende Merkmal, eine andere Meinung nicht neben sich zu dulden, oder ein, gleichsam im Triebe der allein durch den Glauben gewährleisteten Selbsterhaltung wurzelndes Gefühl, jede Antastung und mit ihr die Freiheit der Meinung fern halten wollte, vermag die den Drangsalen jener Zeit fernstehende Gegenwart nicht abzugeben. Nur dieses möge noch angeführt werden, das Judenthum kannte auch in jenen trüben Tagen nicht geistliche Inquisition; es wurde nicht über die Gewissen geforscht, man setzte nicht Ketzergerichte ein, man zog nicht auf einen Verdacht hin zu Gericht; die Verfolgung, die die Meinungsäusserung traf, war in der Regel provocirt; die Aeusserung trat häufig, wie es bei Spinoza u. A. zu ersehen, im Gewande des Spottes und des Hohnes hervor, und war selbst ein zur Abwehr auffordernder Angriff.

Wir gehen an der Hand dieser historischen Skizze zu der neueren und neuesten Zeit über. Mildere von jenseits des Rheins herüberwehende Winde begannen zu Ende des vorigen Jahrhunderts die durch viele Menschenalter sich angesetzte Eiskruste der Intoleranz und der gefühllosen Ausstossung zu schmelzen. Zwar machte sich von Seite der Gesetzgebung die mildere Temperatur kaum

bemerkbar, aber der Besseren und Denkenden hatte sich eine edlere Gesinnung bemächtigt, die sich in weiteren Kreisen verbreitend zur Erkenntniss des an dem Juden begangenen Unrechts führte. Man hörte auf, in dem Juden einen Paria zu erblicken und sah ein, dass er der Bildung fähig sei. Nicht wenig hatte auch Mendelssohn zu diesem Umschwunge beigetragen. Er trat zwar nicht unmittelbar für die Rechte seiner Glaubensgenossen in die Schranken, seine Schriften gehören mit geringen Ausnahmen der abstracten Wissenschaft an, aber gerade in dieser Objectivität leistete er seinen Brüdern den wichtigsten Dienst. Deutschland nahm seine Werke, die, wenn sie den Juden gegolten hätten, ungelesen zur Seite gelegt worden wären, in die Hand; sein Phädon rief allgemeines Entzücken hervor, man erkundigte sich nach dem bewunderten Autor und vernahm mit Ueberraschung, es sei ein Jude. Ein Jude, fähig in solcher die Gemüther erhebenden und beschwichtigenden, ein Jude, fähig in solcher eleganten, den schneidendsten Gegensatz zu dem unbeholfenen Stil der Zeitgenossen bildenden Sprache zu sprechen! Der Mann, auf den die deutsche Nation stolz war, gehörte dem Stamme an, dem man jede höhere Befähigung abgesprochen! — Und wie nach aussen wirkte Mendelssohn anregend und für Wissenschaft begeisternd nach innen. Es sammelte sich um ihn ein Kreis der fähigsten Köpfe, die die Bildung unter ihren Brüdern zu verbreiten und den Geist der Abgeschlossenheit zu bannen, sich zur Aufgabe setzten. Aber es ging ihnen die Tiefe des Lehrers ab. Dieser war an den Brüsten einer Philosophie grossgezogen worden, die sich zwar allmälig überlebte, aber ihn zum Forschen und Denken angeregt hatte; jene hatten den oberflächlichen verseichtigenden Geist ihrer Zeit eingesogen, der Führer in ihren Aufklärungsversuchen war die moderne, von dem westlichen Nachbar herübergekommene Frivolität. So erwachte nun im Innern ein Kampf, und gerade die Aufklärungsmänner kannten am wenigsten religiöse Duldung; sie griffen mit den tiefverwundenden Waffen des Spottes das Bestehende und dessen Vertreter an und hegten in ihrer Weise einen gegen das Ueber-

kommene unduldsamen Fanatismus. Ihr Ingrimm richtete sich in erster Linie gegen die Rabbiner; auf die Schriften des seichten David Friedländer baute sich das dem Preussischen Ministerium übergebene Gutachten Gumpertz' auf, der Rabbiner sei ausschliesslich zur Aufsicht über die Schächter nöthig, in jeder sonstigen Hinsicht überflüssig; ein Gutachten, das noch in die Gegenwart seine Schatten hineinwirft.

„Auch der Atheismus hat seinen Fanatismus," so sprach Mendelssohn in einer zur Duldsamkeit auffordernden Schrift; vielleicht in trübem Vorgefühle, dass die seinen Namen zum Aushängeschild ihrer „aufklärenden" Bestrebungen tragenden Männer einen Fanatismus manifestiren werden, wie ihn selbst die finstersten Zeiten nicht kannten. Man erschrickt vor den denunciatorischen Schriften dieser Männer. Die durch neuere Publicationen aus Staatsarchiven an den Tag gebrachten, an die Behörden gerichteten Eingaben dieser im Namen der Wissenschaft und des Fortschritts auftretenden Aufklärer bringen Verleumdungen der eigenen Glaubensgenossen, die von der überaus böswilligen Gehässigkeit dieses unheiligen Fanatismus zeigen. Im Anfange dieses Jahrhunderts wurden in Oesterreich Gutachten über Bildungsanstalten für Rabbiner eingefordert. Herz Homberg, ein Lieblingsschüler Mendelssohn's, sprach sich in folgender Weise aus: „Die jetzigen Rabbiner wissen blos, wie man das Osterbrot backen, wie hoch die Lauberhütte sein solle u. s. w., beim Gottesdienste sehen sie nicht auf Ruhe. An Buss-, Sabbat- und Festtagen fordern sie Gott auf, das Blut seiner Diener zu rächen, eben so im täglichen Gebete Alenu."[2])

[2]) G. Wolf, Studien zur Jubelfeier der Wiener Universität im J. 1865, S. 126. Man muss erstaunen über das ungemeine Wohlwollen, das sich in den Briefen Mendelssohn's an Herz Homberg für denselben ausspricht, und es erfüllt zugleich mit Bedauern, dass er einem solchen Manne, dessen wie bekannt anrüchigen Charakter er bei nur einiger Menschenkenntniss hätte herausfühlen können, die Erziehung seiner Kinder anvertraute.

Peter Beer, der Religionslehrer an der jüdischen Hauptschule in Prag, gab folgendes Gutachten ab: „Die Prüfungen aus dem Talmud werden die Dinge nicht bessern. Jeden Juden, der eine Speise geniesst, die nicht auf dem Küchenzettel der Rabbiner steht, erklären sie beim Leben für vogelfrei, und nach dem Tode verdammen sie ihn in die Hölle. Wer am Feiertage eine Zeile schreibt oder mit dem Stock ausgeht, wird den Meineidigen und Mördern gleichgestellt. Diese Rabbiner haben jüngst erklärt, man müsse die Fluchgebete beibehalten, und die Einführung deutscher Gebete belegten sie mit Bann und Fluch. Sie ersticken jeden Funken von Patriotismus, weil sie die Juden als Gefangene betrachten. So lange die Juden an den Vorschriften der Mythen und Legenden der Rabbiner festhalten, so lange nicht die Zusätze zu der reinen mosaischen Religion, welche für den Geist der gegenwärtigen Zeit und den Staatszweck nicht mehr passen, ausgeschieden werden, die bestehenden Rabbiner, welche blosse Ceremoniäre sind, mit ihren verderblichen Grundsätzeu beseitigt, und statt ihrer gebildete Rabbiner und Volkslehrer angestellt werden - so lange ist kein Heil.“ [3])

Wir wenden uns mit tiefer Entrüstung von diesen Jämmerlichkeiten ab, und heben hervor, dass die von diesen Wichten und der Aufklärungssippe geschmähten Rabbiner von einem Bewusstsein getragen wurden, das ihnen Nichtbeachtung ihrer Gegner zur Pflicht machte. Man hatte an sie den Maassstab herschsüchtiger Hierarchen gelegt, und das Judenthum kennt nicht Hierarchie und räumt nicht dem Rabbiner geistliche Gewalt ein. Man wollte in ihnen Männer erblicken, die die Sorge für die mit ihrem Amte verbundenen Pfründen zum Widerstande trieb, und diese Rabbiner hatten häufig mit den nöthigsten Lebensbedürfnissen zu kämpfen; die innigste Anhänglichkeit an den Glauben, die wärmste Hingebung an ihre Brüder, die Freude an dem Gesetzesstudium, die-

[3]) Wolf das. S. 125.

ses waren die Güter, von denen sie zehrten und die ihnen Ersatz für so mannigfache Entbehrungen boten. Es ging ihnen der Einblick in die Welt, in das Gewoge des Lebens ab, aber sie hatten eine edle, Hochachtung gebietende Selbstverleugnung bewahrt, während bei ihren Gegnern jede Spur des selbstständigen Charakters vermisst wird; diese gaben vor, an der Idee zu halten, und gaben den Glauben auf; sie schrieben das Moralgesetz auf ihre Fahne, und ihr Leben zeigte sie als unfähige Träger derselben.

Eine bessere Erkenntniss kehrte ein; man wendete sich von dem Fanatismus der Aufklärer ab, und gewöhnte sich nebeneinander zu gehen. Auch trug der Umstand, dass mehrere Rabbiner der Wissenschaft nicht fremd blieben und an den Tag legten, die Theologie scheue nicht die wissenschaftliche Forschung, zur Hebung des Glaubens und der Achtung vor ihren Vertretern bei. Die religiöse Duldung blieb in den meisten Gemeinden ungestört, und die nur in den seltensten Fällen hervortretende Denunciation des Glaubens zu reformatorischen Zwecken rief allgemeinen Unwillen hervor.

In welchem Stadium befindet sich die neueste Gegenwart? Es lodert in manchen Gemeinden Oesterreichs der Kampf der Parteien bis zur gegenseitigen Nichtduldung auf; von einer Seite weist man jedes wissenschaftliche Streben zurück, von der andern Seite wird die Anhänglichkeit an das Bestehende mit Verachtung betrachtet. Doch gewährt es einige Beruhigung, dass die Verpönung der Wissenschaft von den eigentlich gelehrten Rabbinern nur selten getheilt wird, und viele der alten Schule angehörende Theologen sich vor der dringend gebotenen Verbindung des theologischen Studiums mit der Wissenschaft nicht verschliessen. — In Deutschland herrscht religiöse Duldung; dem tiefer Blickenden ist sie jedoch nicht die Frucht der Erkenntniss, dass neben der eigenen religiösen Ueberzeugung auch eine andere ihre Berechtigung hat, sondern sie geht aus Indifferentismus, aus Gleichgültigkeit gegen den Glauben hervor. Diese Duldung ist Erstarrung, religiöser Tod. Ein solcher Fortschritt ist der traurigste Rückschritt: Fanatismus verräth

Leben, Indifferentismus Tod des religiösen Gefühls. Und welche Aussicht bietet die Zukunft dar, was bringt die aufwachsende Generation mit, welche Unterlage wird der Glaube in ihr finden, wie sich in ihr aufbauen, wie von ihr weiter getragen werden? — Doch es sollen diese traurigen Fragen uns nicht überwältigen die durch Jahrtausende bewährte Macht des Glaubens wird nicht an dem Indifferentismus scheitern; das menschliche Auge ist schwach, der Blick des Sterblichen begrenzt, wie will er sich erkühnen, die Pläne der Vorsehung zu erfassen, die Gestaltung der Zukunft vorauszusagen? — Aber wenn wir uns an der Hand des Gottvertrauens aufrichten, so wollen wir nicht vergessen, dass diesem Vertrauen ein thatkräftiges Wirken zur Seite gehen muss. Und so möge denn der folgende, an die Rabbiner ergehende Aufruf diese Rundschau beschliessen:

„Unsere Kinder besuchen von frühester Jugend an christliche Schulen, Gymnasien und sonstige Lehranstalten, und sind in der Regel vom Besuche der Schule an Sabbaten und jüdischen Feiertagen nicht dispensirt. Für das kindliche Gemüth zumeist sind die Ruhe- und Feiertage ein tief religiöses Moment, das sich ihm tief einprägt und nie ganz aus seiner Erinnerung verwischt. Geht ihnen dieses Moment verloren, so fehlt ihnen bald jeder religiöse Halt, die Glaubensbande lösen sich zeitlich und sind für das spätere Leben ganz zerrissen. Uns droht gegenwärtig die Gefahr, dass unsern Kindern der Sabbat ganz abhanden komme und an dessen Stelle der Sonntag, die an die jüdische Religionsgeschichte anknüpfenden Feiertage verloren gehen und an deren Stelle ihnen die christlichen Feiertage treten. Es ist daher heilige Pflicht der Rabbiner, für die die christliche Schule besuchende Jugend einen Gottesdienst an Sabbaten und Feiertagen in einer spätern Vormittagsstunde einzurichten. Es wird wohl kein Director oder sonstiger Vorsteher einer Anstalt sich weigern, die israelitischen Schüler diesen Gottesdienst besuchen zu lassen, und wird ihnen gern Dispens von dem etwa in diese Stunde fallenden Unterricht ertheilen. Rettet, ehe Alles

verloren geht; rettet, es ist die höchste Zeit; rettet im Geiste der grossen Vorgänger, die Alles für den Glauben einsetzten, die für dessen Erhaltung mit der Zuversicht auf Gott allen Hindernissen Trotz boten und über sie den Sieg davontrugen. Auch in Euern Händen wird das Werk Gottes gelingen!"

Frankel.

Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau.[1])

Das Seminar begeht die zwölfte, an das Andenken seines Stifters, des sel. Königl. Commerzienrathes Jonas Fraenckel, anknüpfende Stiftungsfeier. Auch dieses Jahr brachte der Anstalt Zeichen des ihr zugewendeten ehrenvollen Vertrauens der Gemeinden. Drei mit der Reife zur Uebernahme des Rabbiner- und Predigeramtes entlassene Hörer des Seminars wurden zu Rabbinern und Predigern berufen: Herr Dr. J. Bamberger aus Angerode, Darmstadt, von der israelitischen Gemeinde zu Königsberg in Pr., Herr Dr. J. Wallerstein aus Siegberg von der Gemeinde zu Danzig, Herr Dr. J. Glück aus Pleschen, Grossherzogthum Posen, von der Gemeinde zu Samter.

An dem herannahenden Stiftungstage werden die Herren Dr. A. Frank aus Oud-Beyerland, Niederlande, H. Gross aus Szenitz, Ungarn, Dr. S. Michaelis aus Chodziesen, Posen, entlassen werden.

Das Seminar erfuhr in diesem Jahre einen schmerzlichen Verlust: Herr Curator J. Prinz wurde den 29. Juli durch den Tod abgerufen. Mit ihm stieg der letzte der drei trefflichen Männer, die Hand an die Gründung des Seminars gelegt hatten, in's Grab; sein Andenken wird vom Seminar, an dem er mit der liebevollsten Theil-

---

[1]) Dem eben erschienenen Jahresberichte entnommen.

nahme hing, mit steter Hochachtung bewahrt werden. — Doch die Vorsehung hat in ihrer waltenden Liebe einen Ersatz bereitet. An die Stelle des Verewigten trat Herr Dr. med. J. Lobethal als Curator der Commerzienrath Fraenckel'schen Stiftungen. Der Name des Herrn Dr. Lobethal ist mit dem Seminar enge verknüpft: er kam ihm schon bei seinem Entstehen mit Zeichen aufmunternder Anerkennung entgegen, und bewahrte sie ihm ununterbrochen. Hierin wie in der seit seinem Antritte entwickelten Thätigkeit erblickt das Seminar eine treffliche Gewähr für die kommenden Tage.

Ueber das zu Ende gehende Jahr ist ferner zu berichten:

An dem Seminar wirkten ausser dem Unterzeichneten die Lehrer DDr. J. Bernays, H. Grätz, B. Zuckermann und J. Freudenthal.

Rabbinerseminar.

Dieses enthält zwei Abtheilungen.

In der oberen Abtheilung las:

Der Unterzeichnete:

Einleitung in die Pentateuchsexegese. Exodus 8 — 24 mit den älteren Versionen und Commentatoren. — Talmud statarisch: Tractat Schebuot von 7 bis Ende des Tractats. Pesachim 2—14. — Talmud cursorisch: Tractat Chullin 44—60, 87—100. — Jore Dea: c. 29—60. — Einleitung in die Midraschim: Mechilta, Sifra, Sifri, Tosifta, Sprüche der Väter, Abot de Rabbi Nathan. — Homiletik verbunden mit homiletischen Uebungen. — Anleitung zur schriftlichen Ausarbeitung talmudischer Themata.

Dr. Grätz:

Exegese: Die kleinen Propheten Obadia, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Zacharia, Psalmen 1—40, Hiob c. 1—20. — Exegetische Uebungen wurden mit den gereiften Hörern vermittelst selbstständ-

diger Ausarbeitungen von ausgewählten Psalmen vorgenommen. — Jüdische Geschichte verbunden mit Literaturgeschichte erster Coetus: Fortsetzung der historischen Arbeiten und Vorträge nach gegebenen Themata. Zweiter Coetus: vom Ende der amoräisch-talmudischen Epoche bis zu Ibn Esra.

Dr. Bernays:
Platon, Ion, Politeia Buch 1 (für die gereifteren Hörer). Homer, Ilias Buch 21, 22, 23. Herodot Buch 3, 4. Cicero in Verrem 5. Ausgewählte Oden des Horaz. — Lateinische Stilübungen. — Für den Vortrag der römischen Geschichte diente Weber's Handbuch als Leitfaden. — Deutsche Stilübungen und Lectüre aus Lessing.

Dr. Zuckermann:
Géometrie: Trigonometrie und Stereometrie. Arithmetik: Gleichungen des zweiten Grades, arithmetische und geometrische Reihen. Physik: Akustik und Optik.

In der zweiten Abtheilung las:

Dr. Grätz:
Exegese: Deuteronomium. Ende Genesis; erstes Buch Samuel von c. 22, zweites Buch, erstes Buch der Könige, das Buch Esther, Ruth und Klagelieder Jeremiä. — Hebräische Grammatik: Verbalformen der schwachen Stämme und sämmtliche Nominalformen. — Talmud statarisch: Tractat Baba Mezia von p. 68 bis p. 110 mit Tosafot und Ascheri. — Talmud cursorisch: Tractat Rosch ha-Schanah Ende, Joma letzter Abschnitt, Taanit vollständig und Anfang von Schekalim. Ausarbeitungen talmudischer Themata.

Dr. Zuckermann:
Geometrie: Ausmessung des Kreises, geometrische Aufgaben. — Arithmetik: Gleichungen des ersten Grades mit einer und mehreren Unbekannten. — Physik: Akustik und Optik.

Dr. Freudenthal:
Griechisch: Homer, Odyssea II., III., IV. Xenophon, Memorabilien II., 1 bis III., 6. Grammatik (nach

Kühner), die Verba. Alle 14 Tage Exercitien. Extemporalien und grammat. Uebungen. — Latein: Ovid, Metamorph. I., II. Virgil, Aeneis I. Cicero, Rede gegen Catil. II., III., IV. (Die letzte während der Ferien.) Laelius (erste Hälfte). Grammatik (nach Madwig). Syntax § 240—370. Wöchentl. Exercitien, Extemporalien. — Deutsch: Lessing's Nathan. Göthe's Iphigenia. Monatl. schriftliche Arbeiten. Uebungen im freien Sprechen. — Geographie und Geschichte: Geographie Italiens. Geschichte Griechenlands, Roms bis zum zweiten pun. Kriege.

Das Rabbinerseminar zählt achtundfünfzig Hörer, und zwar achtundzwanzig Preussen, zwanzig Oesterreicher, einen Württemberger, drei Badenser, einen Hannoveraner, einen Lippe-Detmolder, einen Niederländer, einen Russen, zwei Polen.

Lehrerseminar.

Dr. Grätz:

Exegese: Deuteronomium. Genesis. Erstes Buch Samuel von c. 22. Zweites Buch Samuel. Erstes Buch der Könige. Das Buch Esther, Ruth und Klagelieder. — Grammatik: Verbalformen der schwachen Stämme und sämmtliche Nominalformen.

Dr. Zuckermann:

Geometrie: Von den Parallellinien und den ebenen Figuren. — Arithmetik: Buchstabenrechnung und bürgerliche Rechnung. — Physik: Statik der festen Körper.

Dr. Freudenthal:

Maimonides יסודי התורה ה' (zweite Hälfte). תשובה ה' Raschi zu וזאת הברכה , בא , שמות (וארא) תלמוד תורה ה' während der Ferien). Wöchentl. Uebungen in hebr. Grammatik und im Uebersetzen.

Dr. H. Vogelstein,

Hörer der oberen Abtheilung, ertheilte Hülfsunterricht in manchen allgemeinen Lehrgegenständen.

Das Lehrerseminar zählt acht Hörer, welche sämmtlich Preussen sind.

Cantor Deutsch leitet den Gesangunterricht im Rabbiner- und Lehrerseminar.

Als Preisaufgabe zur Erlangung des Lehmann'schen Prämienpreises wurde gestellt:

Die Fortbildung der hebräischen Sprache in der Mischna in formaler und realer Beziehung.

Der Preis wurde den Herren stud. phil. J. Lewy aus Inowraclaw, Posen, und A. Stein aus Grombach, Baden, zuerkannt.

Das Seminar beging am 27. Januar die statutenmässige Gedächtnissfeier des Stifters der Anstalt, des Königl. Commerzienrathes Jonas Fraenckel.

Am 22. März, als dem Geburtstage Sr. Majestät des Königs, wurde ein feierlicher Gottesdienst in der Seminarsynagoge abgehalten.

Das Seminar spricht seinen Dank aus für mehrere ihm gewordene Beweise des Wohlwollens. Es wurden demselben als Legate übergeben: Vom Herrn Curator Königl. Gerichtsassessor Dr. Marck nach Ableben seines Bruders des Bankier B. M. Marck, ein Legat von hundert Thalern. — Von der Frau Director R. Frankel nach Ableben ihres Vaters, des Bankiers E. Meyer in Teplitz, ein Legat von zweihundert Thalern. — Von Frau J. Bersohn nach Ableben ihres Gatten S. Bersohn in Warschau, fünfzig Thaler. — Der verstorbene Curator Herr J. Prinz hat dem Seminar ein Legat von dreitausend fünfhundert Thalern, der verstorbene Kaufmann Herr J. Zepler von hier ein Legat von hundert Thalern letztwillig hinterlassen.

Der verstorbene Herr W. Schiff übergab letztwillig seine mehrere schätzbare Werke enthaltende hebräische Bibliothek dem Seminar. Wir machen hieraus namhaft: ש"ם בבלי י"ב חלקים. ר' אלפס ו' חלקים. ס' יד החזקה ד' חלקים, ד' טורים, ד' חלקים ש"ע, כמה שו"ת. — Herr J. Karfunkel

in Oels übergab dem Seminar mehrere hebräische Manuscripte, als: ס' חיי עולם, ס' פארי מנבעות u. a.[2])

Durch freundliche Beiträge bezeichneten ihre Theilnahme: Herr Curator Dr. med. Lobethal, die israelitische Gemeinde zu Oppeln, Herr S. K. Frankel in Prag, Herr H. M. Rosenberg in Sytomir.

Die israelitische Gemeinde zu Prag hat ein jährliches Stipendium von 200 Fl. für einen am Seminar studirenden Prager bestimmt. — Die Herren Vertreter der israelitischen Cultusgemeinde zu Wien bestimmten ein mehrjähriges Stipendium von 200 Fl. für am Seminar Studirende. — Die Herren Repräsentanten der auf dem flachen Lande wohnenden Israeliten Böhmens haben drei Stipendien zu je 200 Fl. für am Seminar studirende böhmische Jünglinge errichtet.

Die israelitische Gemeinde zu Beuthen ertheilt seit mehreren Jahren einem am Seminar Studirenden ein Stipendium von 35 Thalern. — Herr Dr. jur. Otto Friedländer zu Beuthen ertheilt einem am Seminar Studirenden ein jährliches Stipendium von 60 Thlrn. — Die Familie Samuel Goldberger und Söhne in Pesth hat für einen am Seminar Studirenden ein jährliches Stipendium von 280 Thalern bestimmt.

Mehrere Beförderer der jüdischen Wissenschaft zu Preussisch-Stargardt ertheilen einem von daselbst das Seminar Besuchenden ein jährliches Stipendium von 50 Thlrn. — Die israelitische Gemeinde zu Krakau ertheilt einem das Seminar Besuchenden ein Stipendium von 40 Thalern. — Der Magistrat zu Hildesheim ertheilt einem das Seminar Besuchenden ein Stipendium von 20

---

[2]) Die im vorjährigen Jahresbericht S. VII als von Dr. med. Michel in Hamburg übergeben bezeichneten Werke ספר חיי עולם u. s. w. wurden von demselben im Namen des Herrn M. H. Michel in Hamburg übergeben.

Thalern. — Die Samson-Selig-Goldschmidt'sche Stiftung zu Cassel ertheilt einem Hörer des Seminars ein Stipendium von 150 Thalern.

Breslau, im December 1865.

Dr. Z. Frankel,
Director.

Beiträge zur samaritanischen Pentateuch-Uebersetzung und Lexicographie.

Von
Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

III.

Ueber die Zeit, in der die sam. Paraphr. entstanden sein soll, sind bereits so viele und so widersprechende Angaben niedergeschrieben worden,[1]) dass wir es vorziehen, ganz über dieselbe zu schweigen. Bei dem Mangel an glaubwürdigen Angaben wird sie sich mit Sicherheit wohl ohnehin nie angeben lassen. Eben so wenig wollen wir hier untersuchen, ob der samaritanische Hohepriester Salameh in seinem Briefe an de Sacy einen Nathanael als Verfasser dieser Uebersetzung bezeichnen, oder mit diesem Worte blos sagen wollte, sie sei von Gott gegeben — נתנה אל;[2]) da diesem Bericht wahrscheinlich eben so wenig geschichtliche Wahrheit zu Grunde liegt, als den meisten andern Angaben der Samaritaner. Aber eine andere, bisher noch gar nicht angeregte Frage scheint uns einer nähern Untersuchung werth zu sein. Ist die sam. Paraphr. das einheitliche Werk eines Uebersetzers, oder rührt sie von verschiedenen Verfassern her?

Wir glauben mit Berücksichtigung einzelner sprachlichen

---

[1]) Vergl. Winer a. a. O. S. 7 flg.
[2]) Das. S. 9.

Momente, so wie der verschiedenartigen Auffassung des Textes diese Frage dahin beantworten zu können, dass sie von verschiedenen Verfassern herrühren müsse.

Was zunächst die Sprache betrifft, so entdecken wir bei genauerer Prüfung einen wesentlichen Unterschied in der Uebersetzung der einzelnen Bücher des Pentateuch. Während die sprachliche Form in der letzten Hälfte der Genesis, und in den andern Büchern im Ganzen und Grossen dieselbe ist; begegnen wir zwischen der ersten Hälfte der Genesis, bis ungefähr Cap. 30, und den übrigen Büchern in Bezug auf Sprache und Ausdrucksweise einem wesentlichen Unterschiede. Die ersten Capitel der Genesis machen sich auf den ersten Blick durch Fremdartigkeit und Schwerfälligkeit des Ausdrucks bemerklich. Hier finden sich zumeist die sogenannten „Kuthäischen Wurzeln", so wie die meisten eigenthümlich gebildeten Wörter, die ausschliessliches Eigenthum des samaritanischen Dialectes sind. So wird z. B. ברא „erschaffen" nur in der ersten Hälfte der Genesis (z. B. 1, 1. 2, 3. 4. 6, 7) durch טלמם oder טלמץ ausgedrückt, nie in den andern Büchern (dort ברא oder כון); עצם „Knochen" nur Genes. 2, 23 (in demselben Verse zweimal) durch שיוף; שרץ „Gewürm" nur das. 1, 20 durch לקוף; חיה „Thier" nur das. (z. B. 1, 24. 28. 30. 2, 19) durch עפיסה; עפר „Staub" nur das. 2, 7 durch צעף; יין „Wein" nur das. 19, 35 durch ספתאה; שפחה „Magd" nur in den ersten 25 Capiteln der Genes. (z. B. 12, 16; 20, 14, 17) durch אסולה (ancilla?), während von da ab immer אמאה oder שמשתה dafür steht; דלת „Thüre" das. 19, 9. 10 durch לוטה, sonst (z. B. Exod. 21, 6; Deut. 3, 5. 15, 17) דרשה = דשא, des Onkel.; ויקץ „er erwachte" nur das. 9, 24 ואתלפם, während schon das. 41, 4. 7 das gewöhnliche ואתעיר steht; כבשן „Esse" nur das. 19, 28 נסופה, während Exod. 9, 8. 10. 19, 18 אתונה; פגר „Aas" nur das. 15, 11 קלפוצה; גבר „Held" nur das. 10, 8. 9 קופץ; תנינים „Ungeheuer" das. 1, 21 תלקסיתיה (eine äthiopische Bezeichnung für „Krokodill"), während Deut. 32, 33 das hebräische Wort beibehalten ist. Eben so sind Ausdrücke wie: פענטום (das. 2, 5) für שיח, דה הסמקת (das. 2, 23) für זאת הפעם; עסקפה oder עפסופה (das. 2, 25. 3, 7) für ערום; קפתולה (das. 6, 15) für קומה; מלקוף (das. 8, 12) für מעין; עלץ (das. 22, 9) für ערך; לינק (das. 9, 13) für קשת; שמק (das. 3, 10. 17. 11, 7) für שמע; לושנק (das. 11, 3) für חמר; לנסף für היניק und נמף

für ילד (das. 21, 7); סחפו (das. 11, 3) für לִבְנָה; עטלף (das. 22, 13) für קִקָּיוֹן; קלשפות und סלוף (das. 9. 22) für ערוה; ילץ (das. 13. 7) für ישב unseres Wissens ausschliessliches Eigenthum der ersten Hälfte der Genesis. Endlich wechseln gerade hier die Bezeichnungen für einen und denselben Begriff auf eine höchst auffallende Weise. So ist z. B. ברא „erschaffen" 1, 1 טלמס, das. V. 21 ברא und V. 27 כון übersetzt; עץ „Baum" 1, 11 חש, das. V. 12 אילן; רקיע „Ausdehnung" das. V. 6 und 7 קפאיה, V. 14 פלוק und V. 17 שוביך; מגדל „Thurm" 11, 4 לקרה, das. V. 5, wo in dem samaritanisch-hebräischen Texte ואת המגדל hinzugefügt ist, שוביכה und V. 8 פלקולילה; נמל „beschneiden" 17, 11. 14 לסן, das. V. 10, 12 und 13 גור.[3]) Kurz, die Sprache in der Uebersetzung der ersten Hälfte der Genesis, zusammengehalten mit der in den andern Büchern des Pentateuch, muss auf jeden Leser den Eindruck einer fremdartigen, dunklen und schwierigen machen.[4]) Wir stehen daher nicht an, diesen Theil der sam. Paraphr. für den ursprünglichsten und ältesten zu halten. Diese Annahme wird auf eine auffallende Weise durch die Thatsache bestätigt, dass die zahlreichen Glossen, die wir (unter V.) genauer betrachten werden, sich fast ausschliesslich in den ersten 25 Capiteln der Genesis befinden. An diesem ältesten Stück der sam. Paraphr. haben demnach die spätern Fortsetzer oder Umarbeiter geändert und corrigirt, und ihre Emendationen sind später als Glossen in den Text gekommen.

Ferner weisen noch andere sprachliche Verschiedenheiten auf verschiedene Uebersetzer hin. So ist z. B. die Präposition עַד „bis, zu" in der Genesis nicht selten, in Exodus oft und in Deuteronomium zumeist durch סער oder סהד[5]) gegeben; fast nie in Leviticus und Numeri, wo immer עד beibehalten ist. כי als Bedingungspartikel „wenn", oder als Conjunction „dass" ist Genesis immer כד oder הלא übersetzt; während schon in Exodus

---

[3]) Auf die Erklärung mancher der hier angeführten Wörter werden wir noch zurückkommen.

[4]) Am nächsten kommt ihr noch die Sprache in der letzten Hälfte von Deuter.

[5]) Dieses סער oder סהד werden wir später eingehend besprechen.

häufig, in Leviticus aber immer אן — das syrische ܐܢ und das arabische أَنْ und أَنَّ — dafür steht.

Endlich aber machen es die verschiedenartigen Auffassungen und einander widersprechenden Uebersetzungen desselben Ausdrucks und derselben Redewendung zur Gewissheit, dass die sam. Paraphr. von verschiedenen Verfassern herrühre. Wenige, aber möglichst schlagende Beispiele mögen genügen. ראשית אוני Genes. 49. 3 übersetzt der Paraphrast קדמאות וכני „Erstling meines Kaufs"; er leitet demnach אוני von אן = ὠνή ab, das in den Targumim und im Talmud häufig in der Bedeutung „Kauf" vorkommt.[6]) Dieses אן giebt er nun durch זבן, das, wie im syrischen und chaldäischen, so auch im samaritanischen „kaufen" heisst.[7]) Nun kommt aber ראשית אונו nochmals in demselben Sinne vor Deut. 21, 17; dort hat sich der samaritanische Uebersetzer einen ihm eigenthümlichen Fehler zu Schulden kommen lassen. Da er nämlich die Gutturale, besonders aber א und ע regelmässig zu verwechseln pflegt,[8]) hat er אונו gleich עונו genommen, und dieses von ענה, im Piel עִנָּה „plagen, quälen" abgeleitet, das er immer durch לבט (syrisch ܐܒܛ) gibt, und קדמאות לבוטה „Erstling seiner Qual" übersetzt.[9]) Zwei so ganz verschiedene fehlerhafte Auffassungen desselben Wortes können unmöglich von einem und demselben Uebersetzer herrühren. Genes. 49, 26 ist לקדקד נזיר אחיו, wahrscheinlich um Joseph, den die Samaritaner als ihren Stammvater verehren, zu verherrlichen,[1]) übersetzt לרום כליל אחיו „auf das Haupt der Krone seiner Brüder". Der Paraphrast leitete also נזיר von נָזַר

---

[6]) Vergl. Aruch, אן und אוניתא = ὤνησις.

[7]) Vergl. die sam. Paraphr. zu Genes. 25, 10; 33, 19 u. a. O. — Winer, a. a. O. S. 25, dem auch Kirchheim folgt, sucht dieses וכני mit Unrecht so zu erklären, dass אן hier im Sinne des arabischen أَوَانٌ „Zeit" genommen, קדמאות וכני demnach „principium temporis mei" zu übersetzen sei.

[8]) Vergl. Uhlem. a. a. O. S. 13.

[9]) Nach dieser Stelle hat ein anderes Exemplar, bei Morin. a. a. O. z. St., auch Genes. 49. 3 וכני in לבוטי corrigirt.

[1]) Vergl. unsere Dissert. „de Pentat. Sam." S. 53 flg.

ab (vergl. Exod. 29, 6 נזר הקדש sam. Paraphr. כליל קדשה); denn כליל ist das syrische und chaldäische כלילא und das arabische اكليل „Krone". In der Parallelstelle, Deuter. 33, 16 hingegen ist dieselbe Redewendung ולרום נסך חלימה „auf das Haupt des Frommen unter seinen Brüdern" wiedergegeben.[2]) Num. 19, 6 hat der Paraphrast eine ergötzliche Uebersetzungssünde begangen, indem er ושני תולעת übersetzt: ותרתי תולעים „zwei Würmer"; er hat nämlich ושני gelesen und תולעת als Plural von תּוֹלָע gefasst, der aber תולעים lautet. Ein so kindischer Fehler kann unmöglich von einem Uebersetzer herrühren, der an allen andern zahlreichen Stellen שני תולעת und תולעת שני stets richtig זעורי צביעה (Onkel. וצבע זהורי) übersetzt. Diese verschiedenartige, bald richtige, bald fehlerhafte Auffassung desselben Wortes weist unzweideutig auf verschiedene Verfasser hin.

IV.

Wir wollen jetzt auf die Besprechung eines andern, nicht minder wichtigen Punktes übergehen, und die Beschaffenheit des uns vorliegenden Textes einer genauern Prüfung unterziehen. Dass dieser im höchsten Grade mangelhaft und corrumpirt ist, ergibt sich schon aus den häufigen Lücken und aus der unrichtigen Schreibung einzelner Wörter, die in der Londoner Polyglotte durch einen Asteriscus als fehlerhaft bezeichnet sind. Doch ist diesem Umstande viel zu wenig Gewicht beigelegt, und sind Lesearten als richtig angenommen und erklärt worden, die offenbar falsch sind; dadurch hat sich eine nicht geringe Anzahl irrthümlicher Angaben in die Wörterbücher eingeschlichen, von denen wir die wichtigsten hervorheben wollen.

Die meisten falschen Lesearten sind durch die Verwechselung der Buchstaben entstanden, die im samaritanischen Alphabet eine grosse Aehnlichkeit mit einander haben; als solche sind hervorzuheben: א und ח, ב und ר, ב und כ, ד und ר, י und צ, besonders aber נ und פ so wie כ und מ. Ferner stehen bei

---

[2]) נסך ist nämlich das arabische نسك „gottesfürchtig, fromm"; vergl. Deuter. 33, 8, wo לאיש חסידך übersetzt ist נסיכך.

der den Samaritanern so geläufigen Transposition der Consonanten (vergl. Uhlem. a. a. O. S. 16) die Wurzelbuchstaben mitunter in umgekehrter Ordnung; endlich sind die letzten Buchstaben des einen Wortes nicht selten zu dem nächstfolgenden gezogen worden. Der bessern Uebersichtlichkeit wegen wollen wir uns bei der Besprechung der falschen Lesearten an die Reihenfolge der einzelnen Bücher des Pentateuch halten.

Genes. 2, 10 להשקות, sam. Paraphr. לפלום, daher Castell. פלם „irrigavit". Uhlem. vergleicht gar das chald. פלם „aequavit". Einer Wurzel פלם begegnen wir in keinem der verwandten Dialecte in dieser Bedeutung. Hier ist פ mit dem ihm so ähnlichen נ verwechselt und לנלם zu lesen. נלם aber ist mit der bereits erwähnten Consonanten-Verwechselung = נסל, das dem hebräischen נול „träufeln, fliessen" entspricht. So übersetzt die sam. Paraphr. im selben Verse ארבעה ראשים „vier Quellen" ארבעה נסולים = נולים „vier strömende", vergl. noch das sam. ואסלת für ואולת das. 7, 18.

Das. V. 23 לזאת יקרא אשה, sam. Paraphr. להדה יתעקב אתהא; daher Castell. und Uhlem. עקב im Ethp. „appellatus, vocatus est" erklären, wobei Letzterer das syrische ܥܩܒ „durchsuchen" vergleicht. Offenbar ist יתנקב zu lesen, das hebräische und chald. נקב „mit Namen nennen". — Das. 4, 22 ist für צרוקה, das Castell. aufgenommen hat, פרולה zu lesen, das Onkel. und Pesch. und an allen andern Orten auch die sam. Paraphr. (vgl. Num. 35, 16; Deut. 27, 5) für das hebräische ברזל „Eisen" hat.

Das. 6, 11 ותשחת, sam. Paraphr. ולפסחת; Castell. לפסח „corruptus fuit i. qu. פסח". Es ist aber ותפסחת = ואתפסחת[a]) zu lesen, das auch V. 12 das. für ותשחת steht. Es ist der Ethp. von פסח, arab. فسخ „verderbt sein". — Das. V. 16 צהר תעשה, sam. Paraphr. פרר תעבר; Castell. mit Bezug auf diese Stelle: פרר „fenestra". Hier ist wieder פ mit נ verwechselt und נהר zu lesen „eine Beleuchtung", wie Onkel. נהר תעבר. — Das. 8,

---

[a]) ל und ת haben in Handschriften (vergl. Rosen, Alte Handschr. des sam. Pentat. in der Z. D. M. G. Bd. XVIII., besond. Beilage I.) eine grössere Aehnlichkeit als in Druckwerken. Zu der Form ותפסרת für ואתפסרת vergl. Uhlem. a. a. O. S. 20 flg.

3. 5 ויחסרו; für ועספו, das die sam. Paraphr. hier hat, scheint ועסרו = וחסרו zu lesen zu sein, das auch Onkel. und Pesch. haben.

Das. 14, 12 בן אחי אברם, sam. Paraphr. בר אברי אברם. Sämmtliche samaritanische Wörterbücher geben in Folge dessen diesem אברי die Bedeutung „frater"; Morin. und Uhlem. geben zu, es nicht erklären zu können, während Castell. eine etymologische Erklärung zur Hand hat: per Methatesin *τοῦ A* i. qu. Hispan. Fray." Aber einem solchen אברי begegnen wir sonst nie; hier ist gewiss auch אחי zu lesen, wie die sam. Paraphr. für אחי ענר und אחי אשכל schon im folgenden Verse, und an allen andern Stellen für אחי hat. ב und ר werden nämlich in samaritanischen Handschriften zu einem Buchstaben zusammengezogen, und zwar so, dass der untere Strich des ב an den Fuss des ר anschliesst.[4]) Nun ist die Form des ח in Handschriften eine solche, dass dieses, besonders wenn der mittlere, runde Bindestrich nicht vollständig ist, ganz und gar diesem zusammengezogenen ב und ר entspricht;[5]) so entstand אברי aus אחי.

Das. 17, 14 בריתי הפר, sam. Paraphr. פסקולי אנשי, wofür gewiss אשני „verändert" zu lesen ist, wie Onkel. hat. Hier ist also nicht „oblivisci fecit" zu übersetzen, wie Castell. will. Aehnlich hat auch Uhlem. (a. a. O. S. 16) geirrt. — Das. 18, 27 חואלתי לדבר, sam. Paraphr. אתרשית למללה. Castell. רשה = „incepit". Hier ist zu lesen אתשרית, wie Onkel. שריתי; denn שרה, das syrische und chald. שרא, heisst auch im sam. „anfangen" (vergl. die sam. Paraphr. zu Genes. 41, 54; 44, 12 u. a. O.). Demselben Fehler begegnen wir Deut. 1, 5, wo die sam. Paraphr. für הואיל משה „Mose fing an" אתרשי משה hat; auch dort ist nach Onkel., Jonath. und Pesch. אתשרי zu lesen.

Das. 19, 8 בצל קרתי, sam. Paraphr. בטלל שרבי. Die Bedeutung „tectum" und „domus", welche Castell. und Uhlem. dem שרב beilegen, hat diese Wurzel sonst nie; offenbar ist שרתי zu lesen, wie Onkel. בטלל שרותי, von שרה (chald. und syr. שרא)

---

[4]) Rosen, a. a. O., Beilage 3b., z. B. Zeile 8, 10, 11, 20, 22; Beilage 3, Zeile 1 u. a. a. O.

[5]) Das. besond. Beilage 1.

„wohnen", שרות „Wohnung"; oder gar שרבתי = שרותי, da das ו im sam. häufig zu ב wird; vergl. z. B. טברי für טורי; למשבאה Num. 11, 11 (Onkel. לשואה) von שוה; מכבן, Exod. 15. 17 für מכון und לבחי, Deut. 5, 22 für לוחי. — Das. V. 15 ויאיצו, sam. Paraphr. ויטרסו. Castell. und Uhlem. haben תרס „ursit" und vergleichen das griech. ταράσσειν. Hier ist wahrscheinlich וטרפו zu lesen, da טרף im syrisch. und chald. die Bedeutung „stossen, treiben, drängen" hat, welche Begriffe auch die Samaritaner durch טרף wiedergeben (vergl. Gen. 33, 13 ודפקום = ואטרפנו und Stellen aus sam. Liturgiestücken bei Castell. rad. טרף).

Das. V. 17 פן תספה, sam. Paraphr. דלא לקץ. Morin. לקץ „periit"; Cast. i. qu. לקי s. pro eo, vel קץ et ל. Offenbar ist die erste Vermuthung die richtige und muss לקי gelesen werden, das V. 15 ausdrücklich für תספה steht; vergl. Onkel. דלמא תלקי.

Das. 22, 3 ויבקע, sam. Paraphr. ונסק; Castell. und Morin. haben daher: נסק = „scidit". Hier ist wieder פ mit נ verwechselt und פסק zu lesen, das, wie im syrisch. und chald., so auch im sam. „spalten" heisst (vergl. die Paraphr. zu Genes. 15, 10; Exod. 29, 17; Levit. 1, 6. 12).

Das. V. 9 ויעקד, sam. Paraphr. ועסק; Castell. und Uhlem. עסק „ligavit"; wahrscheinlich ist עסר = אסר zu lesen, das auch Exod. 12, 11 für „binden" steht. Levit. 13, 51 ist wieder ר für ק verschrieben, ויפרד für ויפקד.

Das. 26, 8 בעד החלון, sam. Paraphr. בסעד ליסקה; so die Pariser und Londoner Polyglotte. Eine Handschrift bei Morin. hat פיסקה, was die richtige Leseart ist. ליסקה ist das chald. לישכה „Zelle" und heisst gewiss nicht „fenestra", wie Castell. will, wofür sich schwerlich eine etymologische Erklärung finden lassen dürfte. Wahrscheinlich stand פיסקה, das ein Abschreiber mit dem ihm geläufigeren ליסקה vertauschte. פיסקה, von פסק „schneiden, spalten" bedeutet „Einschnitt, Spalt" (vergl. das syr. ܦܣܩܐ), und dieser Begriff liegt auch im hebräischen der Bezeichnung für „Fenster" zu Grunde; חלון von חלל „durchbohrt, durchlöchert sein", also eigentlich: Loch, Luftloch (vgl. Fürst, hebr.-chald. Wörterb. חלון). Bemerkenswerth ist noch, dass die sam. Paraphr. das nom. propr. פסנה, Num. 20, 13. 21, 20 u. a. O. immer סכיתה übersetzt, von סכה, das im sam., wie im

chald. und syrisch. „sehen, schauen“ heisst. Der Uebersetzer hat demnach mit פסג den Begriff des Sehens verbunden, und da נ und ק im sam. nicht selten wechseln (Ulem. a. a. O. S. 13) פסנה gleich פסקה genommen und dieses סכיתה „Schauen, Sehen“ übersetzt, was ein Beweis mehr ist, dass an unserer Stelle פיסקה für חלון die richtige Leseart ist. — Das. V. 14 ויקנאו, sam. Paraphr. וכנשו; Castell. emendirt וכנסו und hat: כנם = invidit. Offenbar ist ובנסו zu lesen, oder ופנסו; vergl. Deut. 32, 16 יקנאהו, sam. Paraphr. פנסתה und das. V. 21 פנסוני für קנאוני. Der Verwechselung des ב mit כ begegnen wir noch Genes. 7, 11, wo für das hebräische ארבת anstatt ארכי zu lesen ist ארבי. — Das. V. 22 ויחפרו (so liest nämlich der sam. Text für den singul. ויחפר des hebr. Textes), sam. Paraphr. וכסו; Cast. כסה „fodit“; hier ist ein פ ausgefallen und zu lesen וכפסו = וחפסו, das die sam. Paraphr. auch das. V. 19 und 21, 30 hat.

Das. 27, 2 לא ידעתי, sam. Paraphr. לא עממת, eben so das. 28, 16; an beiden Orten ist für das erste מ das im sam. Alphabet ihm so ähnliche כ zu setzen und עכמת zu lesen. עכם = חכם steht immer für das hebräische ידע (vergl. z. B. die Paraphr. zu Genes. 3, 5. 22 u. a. O.). Eben so ist Exod. 12, 21 זקני ישראל für עמימאי zu lesen עכימאי = חכימאי „Weise“, das die sam. Paraphr. gleich Onkel. häufig für זקני hat (vergl. z. B. Genes. 37, 3; Exod. 18. 12 u. a. O.). Keineswegs aber heisst עמם „scivit“ (Castell. und Uhlem.), oder עמימאי „seniores“ (Castell.). כ und מ sind, wie wir noch an mehreren Beispielen sehen werden, am häufigsten mit einander verwechselt; so z. B. Genes. 24, 2 מתי מיחובי für כתי (vergl. das. 18, 4. 8); Exod. 26, 1 כילת für מילת; Levit. 16, 37 וימשלון für ויכשלון; Deut. 29, 9; 33, 10 השמיל für השכיל. — Das. V. 40 hat der sam. Text כאשר תאדר (von אדיר, stark sein) für תריר; sam. Paraphr. כמה דתתקן. Castell. תקן „fortem fecit“, Uhlem. „restitutus est“. תקן bedeutet aber weder das Eine noch das Andere; wir haben es hier wieder mit der so häufigen Verwechselung des פ mit נ zu thun. Zu lesen ist דתתקף; den Begriff „stark sein“ gibt die sam. Paraphr. gleich Onkel. und Pesch. immer durch תקף (vgl. Exod. 3, 19; Deut. 1, 38). — Das. V. 42 ויגד, sam. Paraphr. ואת חבי; dieses ist zusammen zu lesen ואתבי; aber darum heisst תבי noch nicht „nuntiavit“ (Morin. und Castell.), vielmehr ist nach

dem ת ein ח ausgefallen und sicherlich ואתחבי = ואתחוי zu lesen, das auch Onkel. hat.

Das. 41, 36 לפקדון, sam. Paraphr. לסרמן; Castell. in den An. Sam. z. St. sucht diese Leseart zwar zu rechtfertigen, doch ist offenbar למסרון zu lesen, vergl. Levit. 6, 4 את הפקדון אשר הפקד, sam. Paraphr. יח אמסורנה דאמסר. Aehnlich ist Exod. 28, 32 סקר versetzt für סרק; das. 2, 5 למחסי für למסחי, und Num. 28, 5 כמאלתה für מכאלתה = מכלתה, das auch sonst, z. B. Levit. 5, 11 für das hebr. איפה steht.

Das. 42, 28 ויצא לבם, sam. Paraphr. ורתק לבון. Castell. רתק „solutus, emotus est", רתק hat aber gerade die entgegengesetzte Bedeutung, es heisst „binden, befestigen". Sicherlich ist zu lesen וראק, und dieses ist אקר = עקר, das häufig für ערק „fortgehen, laufen" versetzt ist; vergl. das. 28, 18. 31, 20. wo auch אקר für ארק im Sinne von ערק steht, wofür Exod. 13, 12; Deut. 7, 13 gar אגר zu finden ist.

Das. 43, 11 לשרקה, sam. Paraphr. לריקה; Castell. und Uhlem. haben demnach ריק = palmes. Da aber der Uebersetzer seltene und schwierige Wörter, die er nicht versteht (שרקה ist im Pentateuch ἅπαξ λεγ.) in der Regel unverändert wiedergibt (vergl. Winer a. a. O. S. 38 flg.); so ist man wohl zu der Annahme berechtigt, dass auch hier ein ש oder ם ausgefallen ist und ursprünglich שריקה gestanden habe, oder סריקה; vergl. das syr. ;[6]) eben so ist das. V. 25 ברכת שדים, sam. Paraphr. ברכת קדים, für קדים wahrscheinlich שדים zu lesen, das der Uebersetzer ebenfalls buchstäblich wiedergegeben hat. Keineswegs heisst קך „mamma" wie Castell. und Uhlem. wollen.

Exod. 10, 11 לא כן „nicht also", sam. Paraphr. למן; daher Castell. למן = ideo. Hier ist wieder כ mit מ verwechselt und לכן zu lesen = לא כן. Die Verneinungspartikel לא wird nämlich nach Weglassung des א häufig zu dem folgenden Worte gezogen, z. B. לתדעל = לתדחל das. 20, 20, für לא תדעל. — Das. 12, 46 עדת ישראל, sam. Paraphr. כפשת ישראל ist כנשת zu lesen. — Das. 15, 25 וישלך, sam. Paraphr. ורכה, Castell. רכה

---

[6]) Der erste Buchstabe eines Wortes fehlt nicht selten; so z. B. ראי für בראי Exod. 29, 33; 30, 33, und חצינו für לחצינו das. 9, 32.

= immisit; hier ist, wie schon Morin. (lxc.) richtig bemerkt, רמה zu lesen; vergl. Onkel. z. St. ורמא למיא.

Das. 21, 13 ואשר לא צדה, sam. Paraphr. ודלא ממנא. Morin. und Castell. ממנא = insidiatus est; die der Londoner Polyglotte beigedruckte lateinische Uebersetzung der sam. Paraphr. erklärt: (Anm. d. z. St.) non constituit hoc apud se. Offenbar ist כמנא zu lesen, wie Onkel. und Pesch. z. St. haben; auch gibt die sam. Paraphr. selber צדה durch כמן, vergl. Num. 35, 22 צדיה, sam. Paraphr. כמנה. — Das. 39, 23 שפה לפיו, sam. Paraphr. סכואה לפומה, Castell. סכואה = limbus, hier ist ספואה zu lesen; vgl. das. V. 19.

Unter der Wurzel דעב hat Castell. „Samarit. דעבה, Hebr. נרבה extrito נ, Levit. 7, 16." Aber die sam. Paraphr. gibt sonst immer נרבה durch רעוה (z. B. Exod. 35, 21. 29. 36, 3 u. a. O.), wozu das häufige לרעוא und לאתק בלא ברעוא des Onkel. zu vergleichen ist. Sicherlich ist auch hier zu lesen רעוה. — Das. 9, 22 וירד, sam. Paraphr. ונדת; dafür ist ונחת zu lesen. — Das. 11, 36 ובור „eine Grube", sam. Paraphr. וגור, dieses erklärt Castell. für eine Nebenform von גוב, was gewiss nicht richtig ist. גור ist verschrieben für גוב, das ein anderes Exemplar (bei Morin. a. a. O. z. St.) ausdrücklich hat. ב und ר sind ihrer Aehnlichkeit wegen überhaupt sehr häufig mit einander verwechselt, so das. 18, 20 אשת עמיתק „die Frau deines Nebenmenschen", sam. Paraphr. אתת עבבך; daher Castell. עבב „proximus"; hier ist, wie immer für עמית zu lesen עבר = חבר. Eben so ist Genes. 11, 3 איש אל רעהו; sam. Paraphr. גבב לחברה für גבר zu lesen גבב.

Levit. 16, 23 והניחם שם, sam. Paraphr. ויישכמנון תמן, und Num. 17, 7 וינח משה = ואשכם משה; daher Morin. und Castell. שכם = deposuit, wofür sich aber aus keinem der verwandten Dialecte eine Analogie anführen lässt. Wahrscheinlich ist zu lesen וישכבנן und ואשכב, wozu das syrische und chald. שכב „liegen", im Aphel אשכב „hinlegen", vergleichen lässt.

(Fortsetzung folgt.)

Analekten.

Kritische Bemerkungen über einzelne schwierige Talmudstellen.

Vom Rabbiner Braun in Schneidemühl.

1. Brechachoth f. 48a.: אמר ר' יהודה בריה דר' שמואל בר שילת משמיה דרב תשעה אכלו דגן ואי אכל ירק מצטרפין · אמר ר' זירא בעא מיניה מר' יהודה שמנה מהו שבעה מהו א"ל לא שנא· ששה ודאי לא מבעיא לי. אמר ליה ר' ירמיה שפיר עבדית דלא אבעי' לך התם טעמא מאי משום דאיכא רובא הכי נמי איכא רובא· ואיהו סבר רובא דמינכרא בעינן. Dazu bemerkt Raschi: ואיהו סבר ר' זירא שהיה קובל ומתחרט על שלא שאל על הששה סבר וכו'.

Wenn überhaupt die Worte ששה ודאי, wie sie in unserem Texte stehen, nur schwer einen Sinn für den Zusammenhang zu geben vermögen, so lassen sich dieselben mit der von Raschi angeführten Erklärung gar nicht in Verbindung bringen, und es ist mit Sicherheit anzunehmen, dass in dem Texte, der Raschi vorlag, jene Worte anders lauteten. Rabbi Jeschaia Berlin in seinen הגהות vermuthet, dass die Buchstaben des Wortes ודאי die Anfangsbuchstaben der Worte וד' אוכלי ירק sein sollen. Hiermit hätte aber die Erklärung Raschi's noch kein Verständniss.

Nach meinem Dafürhalten ist das Wort ודאי durch unwissende Abschreiber oder Setzer zusammengezogen worden aus den beiden Wörtern וד' אי. Der Sinn des Satzes wäre nun wie folgt: ששה וד' haben sechs gegessen דגן und vier (ירק) אי לא מבעיא לי, wehe! das habe nicht gefragt? Hiermit ist die oben angeführte Erklärung Raschi's vollständig verständlich, und sicherlich hat Raschi auch so gelesen.

Das Wörtchen אי kommt in dieser Bedeutung nicht nur Koheleth 10, 16 vor, sondern auch Talmud Rosch-haschana 19a. wird es in diesem Sinne, in dem Rufe אי שמים! gebraucht.

Es dürfte nach meiner Annahme noch auffallend sein, dass hier bei ששה das Wort וד' beigefügt ist, während bei den Fra-

gen שבעה und שמנה die Wörter וג' und וב' fehlen; aber wahrscheinlich haben die Abschreiber diese Beifügung weggelassen, weil es selbstverständlich ist. Vergleicht man hiermit die Stellen im Jeruschalmi 11b. und im Midrasch-rabbah (פ' מקץ), wo dieselbe Abhandlung aber, wie oft in solchen Fällen, mit verschiedenen Abweichungen vorhanden ist, so findet man dort wirklich: שמנה וב', שבעה וג'. Meine Conjectur wird aber noch dadurch aus jenen Stellen gerechtfertigt, indem für unser אי לא מבעיא לי, dort מיצרו לי מינך דלא שאלתיו steht. Wohl beziehen sich jene Worte dort auf die Frage מחצה על מחצה; doch ist es jedem Kundigen klar, dass beide Aeusserungen gleichen Sinn haben sollten.

2. In Biccurim 6, 12 ist nur ein scheinbar geringfügiger Unterschied vorhanden zwischen der Form der Mischnah in Babli und Mischnajoth einerseits und in Jeruschalmi andererseits. Dort heisst es ור' יהודה und hier ר' יהודה. Und siehe! dieses überflüssige ו hat die Commentatoren ר"ע מברטנורה und תוספות יום טוב zu einer irrigen Auffassung der Worte des ר' יהודה geführt, deren Schwierigkeit sie selbst fühlen. Von dem Waw copulativum verleitet, beziehen sie die Worte des ר' יהודה auf die des ת"ק und meinen, dass ר' יהודה von der Verwendung der בכורים von Seiten des כהן spricht, während nach der richtigen Leseart der Mischnah und Jeruschalmi ר' יהודה, wie die folgenden חכמים, die Vertheilung der בכורים von Seiten des בעל הבית behandelt.

3. Megilla 6a.: כינרת זו גינוסר ולמה נקרא שמה כינרת דמתיקי פירא כקלא דכנרי. Jeder Leser dieser Worte muss es auffallend finden, dass hier die Süssigkeit einer Frucht mit der Annehmlichkeit von Harfentönen verglichen wird. Demgemäss ist die Leseart des Rabbi Nathan ben Jechiel in ערוך s. v. כנר vorzuziehen, welche lautet: דמתיקי פירא ככינרא, wozu ערוך hinzufügt: פי' כפרי של כינרא, weil er כינרא für einen Baum hält, in welcher Bedeutung dieses Wort auch Pessachim 111b. (טולא דכינרא) und Baba-bathra 48b. (תלא לפפי אכינרא) vorkommt. ערוך bringt aber noch eine zweite Erklärung פירוש אחר כי קלא דכינרא דמיהני למאן דמשמע קליה. Geleitet von dieser zweiten Auffassung hat wahrscheinlich irgend ein Abschreiber, in der Absicht zu verbessern, unsern Text verunstaltet und כי קלא statt ככינרא geschrieben. Dass כינרא aber hier eine

Pflanze bedeute, wird sicher festgestellt durch einen Vergleich mit der Parallelstelle in Jeruschalmi, Megilla 70a. Dieselbe lautet: כנרת גינוסר התיב ר' לוי והכתיב והערבה עד ים כנרות (יהושע יב, ג') מעתה שני גינוסריות היו, או לא היו אלא שני אבטניות כגון בית ירח וצנבריי, שהן מגדלות כנרים. Die letzten Worte שהן מגדלות כנרים beweisen deutlich, dass hier von einer Pflanze die Rede sei, nur sollen nach Jeruschalmi die כנרים selbst dort wachsen und nach Babli die dortigen Früchte so süss sein wie כינרא.

Kommen wir nun zur sprachlichen Erklärung des Wortes כינרא, so finden wir, dass Aruch geirrt hat, wenn er dasselbe mit dem in den oben angeführten Stellen aus Pessachim und Baba-bathra angeführten כינרא in Verbindung bringt. Noch mehr aber verfehlte Mussaphia den rechten Sinn, indem er sagt: ובלשון יון ורומי כונר מין אילן עושה פרי. Das Richtige ist vielmehr Folgendes: כינרא, griechisch *κόναρος* ist ein immer grünender, dornartiger Baum, der keine Früchte trägt, und dies ist die Bedeutung des כינרא in Pessachim und Baba-bathra. Unser כינרא aber in Megilla, Jeruschalmi und Babli heisst griechisch *κίναρα*, lateinisch cinara, und bedeutet eine Art Gemüse, etwa unsere Artischocke. Dadurch erlangen wir einen einfachen, richtigen Sinn für die Worte דמתיקי פירא ככינרא, und brauchen nicht, wie nach der ersten Erklärung des Aruch כפירא של, oder wie nach dessen zweiter Erklärung כי קלא hinzuzudenken.

Recensionen und Anzeigen.

הצופה לבית ישראל von Dr. J. Erter. XV. u. 146 S. Wien, 1864. Hilberg.

(Schluss.)

Die Plagiate werden, als dem eigentlichen Werke nicht angehörig und fremd, selbstverständlich ausgeschieden, wo es sich um das eigenste Werk seines Verfassers handelt. Hierdurch aber fährt in die Wohlbeleibtheit der Bücher Magerkeit, natür-

lich wird ihr Gewicht gering. — Derselbe eben gerügte Mangel lässt sich noch leichter im vierten Aufsatz תשליך nachweisen. In dieser Schilderung werden die Sünden fast nur vorgezählt, der Zusammenhang wird nicht geschickt und befriedigend in einander verwebt, und so spannend und anziehend die Erzählung sich eröffnet, die weitere Durchführung ist völlig erlahmt, und wir bezeichnen sie als die schwächste, die wir in diesem Buche angetroffen. — Unvergleichlich glücklicher und wohlberathener ist der Verfasser in seinen Angriffen auf den Chassidismus. Man sehe den fünften und besonders den dritten Aufsatz גלגול נפש; der letztere ist, einige Weitschweifigkeit und andere Mängel abgerechnet, der beste der Sammlung. Humor und Ton ist im Ganzen richtig getroffen, und der Spott, von welchem neben den Chassidim auch die Aerzte getroffen werden, beissend, wahr und tief. — Die Briefe bieten nichts, das besonders interessant wäre; auch von den übersetzten Gedichten ist's besser zu schweigen, wie ja überhaupt dies ganze Genre der neuhebräischen Literatur fast gar keine bleibenden, reifen Früchte aufzuweisen hat; es wird meist dem Dichter und dem hebräischen Sprachgeist Gewalt angethan, ohne dass dabei der innere Gedanke gerettet wird, höchstens ein oberflächlich glänzender Schein. — Die Theorie der Opfer ist nur ein ganz allgemein gehaltener Umriss, aber sie gibt den Beweis, dass der Verfasser diese Lücke in der jüdischen Wissenschaft wohl gefühlt hat. Die ganze Opfertheorie, ein Punkt, welcher das ganze Alterthum aufklären würde, liegt noch immer brach und unbearbeitet nieder.

Zu loben jedoch an diesem Buche ist die Gewandtheit und Fertigkeit, mit der die hebräische Sprache vom Verfasser gehandhabt wird. Er hat hinter den Schleier des hebräischen Sprachgenius geblickt und ihm sein Geheimniss abgelauscht; wie modern auch und dem Alterthum fremd der Gegenstand erscheint, der behandelt wird, immer wird er vom Geiste der hebräischen Sprache durchtränkt und durchzogen. Oefters wird der Stil von einem Mosaik aus Bibelstellen gebildet, welche aber so treffend und passend zusammengestellt sind, als hätten sie immer zusammengehört; das Bild des Gedankens erleidet hierdurch nicht den geringsten Abbruch, nirgends ist die Fuge zu erkennen, ganz und deutlich steht der Gedanke vor uns.

Wenn der Verfasser gleichwohl vor den italienischen Meistern des hebräischen Stils die Segel streichen muss, in der galizischen Schule (wenn hier überhaupt von einer Schule die Rede sein kann) steht er, was den hebräischen Stil betrifft, unerreicht da.

— z

Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthum's, von Rabb. Dr. J. Levy. 1. und 2. Lieferung, 24 Bogen, gr. 8. Leipzig, Baumgärtner's Verlag.

Es gereicht uns zur besondern Genugthuung, in dem oben angeführten Buche wieder einmal ein Werk von wirklich wissenschaftlicher Bedeutung anzeigen zu können. Wenn wir uns über des Verfassers „Chaldäisches Wörterbuch" dahin äussern, dass es einem längst gefühlten Bedürfnisse entgegenkommt, so wollen wir damit nicht jene den Recensenten so geläufige Redensart, sondern unsere innerste Ueberzeugung ausgesprochen haben. Jeder, der sich eingehender mit der chaldäischen Sprache und Literatur beschäftigt hat, wird wohl die Mangelhaftigkeit der hierher gehörenden Hülfsmittel, besonders der lexicalischen, empfunden haben. Schon die Thatsache, dass seit Buxtorf, also seit mehr als 250 Jahren, keine nur halbwegs nennenswerthe Arbeit auf dem Gebiete der chaldäischen Lexicographie zu verzeichnen ist, weist auf eine, gewiss nicht gerechtfertigte stiefmütterliche Behandlung der chaldäischen Sprache und auf die Nothwendigkeit eines vollständigeren Wörterbuches hin, als wir bis jetzt besitzen; das, selber auf dem Standpunkte der fortgeschrittenen Sprachforschung und Sprachvergleichung stehend, zugleich die Resultate der neueren Specialforschungen auf diesem Gebiete (wie die von Luzzatto, Sachs und Anderen) berücksichtigt und verwerthet.

Wir glauben nicht zu viel zu sagen, wenn wir das „chaldäische Wörterbuch" als allen diesen Anforderungen vollkommen entsprechend bezeichnen. Nicht allein der Sprachschatz der Targumim ist auf das Vollständigste und Sorgfältigste ausgebeutet, auch der Geist und die vom einfachen Wortsinn oft abweichende Auffassung derselben ist in den einzelnen Artikeln

klar und scharf gezeichnet. Und gerade in diesem Punkte lässt Buxtorf, so viel er auch für das Sprachliche der Targumim geleistet hat, viel zu wünschen übrig. Bei seinem erstaunlichen Fleisse und seiner Belesenheit in der rabbinischen und Targum-Literatur vermochte er es dennoch nicht, vollständig in dieses Gebiet einzudringen; so sehr er auch bestrebt war, sich an Juden und jüdischen Quellen zuverlässige Wegweiser zu verschaffen. Der Aruch, der das Sprachliche und Sachliche, die Form und den Geist der chaldäischen Schriftwerke zugleich in's Auge fasst, verbreitet sich mit besonderer Vorliebe über den Talmud und die Midraschim, und berücksichtigt die Targumim nur in verhältnissmässig seltenen Fällen. Diese Thatsache scheint auf den Verfasser, bei der Art und Weise der Abfassung seines Wörterbuches, bestimmend eingewirkt zu haben. Dieses kündigt sich nämlich an als ein „Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthum's"; diesem Titel entsprechend sind zunächst nur die Targumim vollständig berücksichtigt, und wir glauben nicht, dass dem Verfasser auf diesem Gebiete eine Unterlassungssünde wird nachgewiesen werden können. An die Targumim anknüpfend wird auch die rabbinische Literatur berücksichtigt, indem auf die verschiedenen Bedeutungen eingegangen wird, in denen dieser oder jener Stamm, diese oder jene Vocabel im Talmud oder in den Midraschim vorkommt. Vocabeln, welche die Targumim nicht bringen, werden nicht berücksichtigt. So hat der Verfasser ein dem Aruch entgegengesetztes Verfahren beobachtet, wodurch die beiden Wörterbücher in gewissem Sinne sich ergänzen.

Mit anerkennenswerther Sorgfalt sind nicht nur die ältesten und besten Editionen der Targumim und des Aruch, sondern auch einige werthvolle Manuscripte benutzt; sowie bei etymologischen Erklärungen die verwandten Sprachen, besonders das Hebräische und Syrische, oft auch das Arabische und Persische zur Vergleichung herbeigezogen worden. Auf den beiden letztgenannten Sprachgebieten hat Herr Prof. Fleischer schätzbare Bemerkungen, mitunter auch Berichtigungen gegeben, wodurch das Wörterbuch noch an Werth gewinnt.

Aber das Buch bietet noch mehr, als der Titel zu versprechen scheint; es ist nicht blos ein trockenes Wörterbuch, sondern in mancher Beziehung auch ein Reallexicon. Der Verfasser

hat sich bestrebt, „nicht blos das Sprachliche der Targumim zu behandeln; sondern auch und vorzüglich den Geist darzustellen, von welchem diese Versionen durchweht sind.“ Wo die Targumim nicht übersetzen, sondern umschreiben, wo sie den einfachen Wortsinn entweder gar nicht wiedergeben, oder erklären und auslegen, ist jedesmal die Ursache dieser abweichenden Uebersetzungen nach der Halacha oder Hagada angegeben; so dass das „chaldäische Wörterbuch“ nicht blos sagt, wie die Targumim übersetzen, sondern auch, warum sie so übersetzen. Dem Leser werden in den einzelnen Artikeln scharfe Umrisse geboten, die sich nach und nach zu einem klaren Bilde von der Anschauungsweise der damaligen jüdischen Denker und der damaligen Welt gestalten. In Bezug auf die rabbinische Literatur zeigt sich das Wörterbuch erst recht als ein Reallexicon, das in dieser Gestalt dem des Talmuds und der Midrasch-Literatur Unkundigen besonders willkommen sein muss. Die rabbinische Terminologie, für den mit ihr nicht Vertrauten eine der schwierigsten, wird möglichst deutlich erklärt und fasslich dargestellt. Solche Erklärungen, so wie manche der zahlreich angeführten Beispiele, mögen Talmudisten von Fach immerhin als unnütze Zugabe erscheinen; andern, besonders christlichen Gelehrten, denen das Sachliche der rabbinischen Literatur fern liegt, werden sie gewiss nützlich und erwünscht sein.

Bei der Abfassung eines Wörterbuches sind bei der Menge von Einzelnheiten, aus denen das Ganze sich aufbaut, Versehen und Irrthümer kaum zu vermeiden. Zwar begegnen wir hier solchen nur in den seltensten Fällen, und möchten sie auch da nicht mit Sicherheit als solche hinstellen; nichtsdestoweniger sei es uns gestattet, an einzelne Artikel einige Bemerkungen zu knüpfen, die sich uns beim Lesen aufdrängten.

אב II. אבא למלכא, der Vater des Königs, Tw. אברך (Gen. 41, 43) wird von den Targ. als zusammengesetzt aus אב und רך (griech. ἄρχος) angenommen.“ In der vom Verf. beigebrachten Talmudstelle B. bathra 4b. wird רכא „König“ (Aruch liest ריכא) und בר רכא „Königssohn“ durch dieses אברך erklärt; es scheint, dass Talmud und Targumim hierbei eher an das lateinische rex, als an die auch im griechischen seltene Form ἄρχος gedacht haben. — Für אבן סבוחא „Stein der weiten Aussicht“ ist wohl סכוחא zu lesen. Bedenklicher scheint uns die Annahme,

dass אַבְנָא „Sohn" bedeute (hebr. בן, א prosthet.). Schon der Umstand, dass diese Form ein ἅπαξ λεγ. ist, macht misstrauisch; aber auch der Zusammenhang, in dem dieses אבנא steht, spricht gegen den Verfasser. Spr. 23, 28 hat Targ. וצאיד שברי אַבְנָיָא; das א ist hier offenbar von וצאיד abhängig und demnach אַבְנָיָא zu lesen „er stellt nach den albernen Söhnen". Die Interpunctation dieses Wortes ist ohnehin eine schwankende (vergl. die verschiedenen Lesearten das.), und Ms. Luzzatto liest geradezu בניא. — אובריזא, das griech. ὄβρυζον haben auch die Araber, ابريز, in der Bedeutung „lauteres, feines Gold" aufgenommen — אגב ist etymologisch richtig erklärt (zusammengesetzt aus א für אל und גב, eigentl. auf Höhe, auf); aber der Uebergang zu der übertragenen Bedeutung „vermittelst" nicht scharf genug gegeben; אגב gleichsam „auf dem Rücken von Etwas", also: mit ihm, vermittelst. — אגד „lange sein, ausdauern". Auf diesen Verbalstamm wird die Stelle Pess. 87 a. שאוגדות פתחיהן לבעליהן zurückgeführt und übersetzt: „welche ihre Schamtheile keusch erhalten, bis sie an Männer verheirathet sind". אוגדות ist hier von אגד „binden, zusammenbinden", also „verschliessen" abzuleiten (vergl. Schabb. 60 a., wo Aruch offenbar richtig הואיל ואישה אוגדת בה שערה für אוגרת liest), wie es Raschi in seiner ersten Erklärung z. St. thut: סותמות פתחיהן עד שמודקקות לבעליהן ואינן נבעלות לאחרים; es ist demnach zu übersetzen: sie verschliessen ihre Schamtheile für ihre Männer, d. h. bis sie verheirathet sind; ein lobendes Urtheil über die Keuschheit jüdischer Jungfrauen. — Zu אונם ist diese Mtsschr., XIV. Jrg. S. 396 zu vergleichen.

אחמר von חמר eigentl. brennender Stein, Edelstein, Rubin, H. L. 5, 14 ראובן גליף על אחמר. Targum bezieht sich hier auf Exod. 28, 17 zurück טור אדם פטרה וברקת; da Ruben der erste der zwölf Stämme war, so kam sein Name auf den ersten Stein zu stehen. אדם aber leiten die meisten alten Versionen von אדם „roth sein" ab. Onkel. סמקן, Pesch. ܣܡܩܢ, sam. Uebersetzung סמוק; אחמר ist also das arabische احمر „roth", das auch Saad. und Abu-Said in Exod. z. St. haben. — אלקפטא oder ארקפטא wird erklärt: die Sylbe אל (übergegangen in אר) ist jedenfalls Artikel und קפטא wahrscheinlich persischen Ursprungs, etwa Kophta oder Kaphta. Hier scheint uns die Ver-

gleichung mit dem lat. capitalis näher zu liegen; triumviri capitales, bei den Römern Beamte, welche Todesstrafen zu verhängen pflegen. Diese Bedeutung ist dem Zusammenhang der angeführten Stellen entsprechend; zur Transposition der Consonanten אלקפטא für capitalis ist z. B. אלקפרין für aquiliferi „Standartenträger" zu vergleichen (siehe Sachs, Beiträge, II., S. 178).

ארים wird nach Mussafia durch das griechische ὄνρος erklärt; doch bedeutet dieses blos „Wächter, Aufseher", das dem ארים nicht ganz entspricht. Dieser übernimmt das Feld zur Bearbeitung, wofür er ein bestimmtes Quantum des Ertrags behält, den Rest an den Eigenthümer des Feldes ausliefert. ארים scheint vielmehr, wie schon Kirchheim (כרמי שומרון S. 53) bemerkt, mit dem sam. ארים zusammenhängen, das dem hebr. מס „Tribut, Abgabe" entspricht; wenn es nicht gar, was wahrscheinlicher ist, das arabische أَرَسَ „Ackerbau treiben" ist, das in der zweiten Form geradezu die Bedeutung hat, sich Jemandes zur Besorgung seiner Geschäfte bedienen; davon ist اريس „Pflüger, Ackersmann" gebildet, das sowohl der Form, als dem Begriffe nach vollständig dem chald. ארים entspricht, da es zunächst einen Feldarbeiter bezeichnet, der gegen einen bestimmten Antheil am Ertrage das Feld eines Andern bearbeitet (Freitag, lxc. übersetzt: colonus partiarius).

אישון עין (Deut. 32, 10) wird unter אישון, אשון „Macht, Kraft" erklärt: die Pupille, worin die volle Sehkraft des Auges liegt. Wir gestehen, dass wir uns mit dieser Etymologie nicht befreunden können, und dass uns die bisher angenommene, die der Verfasser verwirft, אישון demin. von איש „Männchen, Püppchen, Bildchen im Auge" mehr zusagt. Gegen des Verfassers Ansicht spricht schon einfach der Umstand, dass viele andere, semitische wie nichtsemitische Sprachen Pupille (das lat. pupilla von pupa Mädchen, Puppe) durch ein אישון analoges Bild ausdrücken. Vergl. Fürst, hebr.-chald. W.-B. אישון.

Zu בלוטא, בלוט Eiche, wird das griech. βάλανος verglichen; näher liegt das arabische بلوط. — בנם „unwillig, aufgebracht sein", findet sich auch im sam. als פנם; vergl. Deut. 32. 16 קנאהו בזרים; sam. Paraphr. פנסתה בבראן und das. V. 21 הם קנאוני — אנון פנסוני. — נובתא dürfte eher mit גוב „Grube,

Höhlung" als mit dem griech. κύβη zusammenhängen. – גרם IV. wird die Uebersetzung der Targumim בכרן יומא für בעצם היום, wie schon früher Art. אישון auf קרן = כרן zurückgeführt, eigentlich „in der Kraft des Tages". Dieses כרן, das von Abschreibern missverstanden, oft כדן corrigirt worden ist, scheint eher das chald. גרם „Knochen" zu sein, als für קרן zu stehen. In der sam. Pentateuch-Uebersetzung steht für בעצם היום überall בגרם יומה, also die wörtliche Uebersetzung von עצם (גרם = גרמא Knochen), und dieses בגרם יומה scheint, als häufig gebrauchte Redeform, im chald. zu בכרן יומא abgeschliffen zu sein, so dass sich für den Begriff „derselbe Tag" im hebr. sowie im chald. dieselbe Ausdrucksweise findet.

Indem wir zum Schlusse die zweckmässige und geradezu elegante Ausstattung, so wie die sorgfältige Correctur und die richtige Angabe der Citate hervorheben, die besonders bei einem Wörterbuche so wichtig ist, scheiden wir von dem „chaldäischen Wörterbuche" mit dem Wunsche, dass dieses Buch, das sich auf jeder Seite als die Frucht einer jahrelangen ernsten Thätigkeit zu erkennen gibt, die grösstmögliche Verbreitung und die Anerkennung finden möge, die es verdient.

— sk. —

Monatschronik.

Bern. Das Schweizervolk hat sämmtliche Paragraphen der revidirten Bundesverfassung, mit Ausnahme des die Emancipation der Juden betreffenden, verworfen. Die Juden haben nunmehr gleiche Rechte mit den Bekennern der christlichen Confessionen, und können sich im ganzen Gebiete der Schweiz niederlassen.

Breslau. Dr. J. Bernays, Lehrer am jüdisch-theologischen Seminar und Docent an der hiesigen Universität, ist als ausserordentlicher Professor und Oberbibliothekar an die Universität Bonn berufen worden, und wird zu Anfang des Sommersemesters sein neues Amt antreten.

Italien. Nach einer im Educatore israelita enthaltenen Zusammenstellung beträgt die Anzahl der Juden Italiens 43,546. Sie bewohnen 66 Ortschaften und zerfallen hinsichtlich des Ritus in 40 italienische, 22 deutsche und 4 spanische Gemeinden. Die grössten Gemeinden sind: Rom mit 4500, Livorno mit 4340, Venedig mit 2500, Florenz mit 2000, Modena mit 2000, Turin mit 2000, Mantua mit 1900, Ancona mit 1550, Ferrara mit 1500 und Verona mit 1400 jüdischen Seelen. – Irrthümlich rechnet dieser statistische Bericht auch Triest mit 5000 und Nizza mit 120 jüdischen Einwohnern zu Italien, nach Abzug dieser Gemeinden beläuft sich also die Gesammtzahl der Juden auf der italienischen Halbinsel auf 38,426.

San Francisco. Die hiesige jüdische Kaufmannschaft hat kürzlich den Beschluss gefasst, von jetzt ab an jedem Sabbate und hohen Feiertage die Geschäfte zu schliessen.

Ungarn. Folgende Nachrichten verdienen zur allgemeinen Nachachtung eine grössere Verbreitung: der Cardinal-Primas von Ungarn hat in Gran eine Kleinkinderbewahranstalt und eine höhere Mädchenschule errichtet und der Jugend aller Confessionen den Besuch dieser Anstalten gestattet. – Der Bischof zu Fünfkirchen hat an seinem Priesterjubiläumstsge dem dortigen israelitischen Cultusvorstande den Betrag von 100 Fl. zu Gunsten der israelitischen Wohlthätigkeits-Anstalten übermitteln lassen.

Notizen.

S. 440 in der neuen Auflage des IV. Bandes meiner Geschichte hatte ich Gelegenheit, eine abweichende Leseart in dem wichtigen chronologischen Passus des alten Seder Olam über die vier Polemoi zu erwähnen. Von dieser frappirenden Leseart hatte ich jedoch nur durch Hörensagen Kunde. Ich habe jetzt Gewissheit darüber erlangt, und will sie daher bei der Wichtigkeit jener chronologischen Tradition, an welcher so viel-

fach gerüttelt worden ist, in dieser der Geschichtswissenschaft gewidmeten Zeitschrift mittheilen. — Der Besitzer einer Handschrift des Seder Olam, Herr S. J. Halberstadt in Bielitz (in meiner Geschichte falsch: Mandelstamm), ein Kenner und Förderer der jüdischen Literatur, hatte die Freundlichkeit, mir den Passus daraus mitzutheilen. Er lautet statt der Leseart in den Editionen: ר' יוסי אומר מלכות פרס .... מלכות הורדום מאה ושלש מכאן ואילך צא וחשוב שבע מאות ושבעים שנה וכן כותבין בגולה בשטרות למנין יונא מלכא. מפולמום של הורודום ועד פולמום של אספסינום שמונים שנה · אלו בפני הבית. מפולמום של אספסינום ועד פולמום של טיטום הרשע נ"ב שנה .... ומלחמח בן כויבא שלש שנים ומחצה. מכאן ואילך צא וחשוב ואלו הם מלכי יון אלכסנדרום וכו' בפלמום של. Die Leseart של אסוירום statt הורודום in den Editionen ist jedenfalls beachtenswerth. Dann ist auch wichtig die Angabe über die Dauer des Bor-Kocheba-Krieges: drei und einhalb Jahr statt zwei und einhalb in den Edd. Auch die Stellung der Sätze ist in diesem Ms. eine andere, die jedem kundigen Leser sofort auffällt. Ich sage hiermit dem Herrn Halberstadt meinen Dank für seine gütige Mittheilung.

Dr. H. Grätz.

Nach Vollendung des Druckes des diesjährigen Jahresberichts kamen mir durch Herrn Dr. W. Klemperer, Rabbiner zu Landsberg a. W., 50 Thlr. als diesjähriges, einem Hörer des Seminars zu ertheilendes, Stipendium zu. Herr Dr. Klemperer hatte hierzu angeregt, und es gingen mehrere ehrenwerthe Mitglieder der Gemeinde auf die Anregung ein. Ich spreche hierdurch Herrn Rabbiner Dr. Klemperer sowie jenen trefflichen Männern den Dank des Seminars aus.

Dr. Z. Frankel.

Zur Geschichte der Juden in Barcelona.

Von
Dr. M. Kayserling.

Barcelona war wegen seiner dem Handel sehr günstigen Lage schon im neunten Jahrhundert von Juden zum Aufenthalt und Wohnort gewählt. Der jüdische Günstling Karl des Kahlen, Juda, hielt sich dort auf, und man verwahrt noch heute das Schreiben, welches Karl an die Einwohner Barcelona's richtete und in dem er die endliche Ankunft seines „getreuen" Juda ihnen anzeigte.[1]) Schon zur Zeit der Grafen D. Borrel und D. Ramon Berenguer I. waren die Juden Barcelona's im Besitz von Grundeigenthum, und werden unter Anderen die Liegenschaften eines R. Machir erwähnt.[2])

[1]) Diago, Historia de los victoriosissimos antiguos Condes de Barcelona, (Barcelona 1603) 62a: „Venit denique Judas Hebraeus fidelis noster ad nos et de vestra fidelitate multo nobis designavit. Hiernach ist zu verbessern das Citat bei Grätz V., 265, Note 2.

[2]) Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der R. Machir, den Kaiser Karl der jüdischen Gemeinde zu Narbonne vorgesetzt (nach Juchasin Grätz V., 221), in der Nähe Barcelona's Güter hatte; dafür spricht auch, dass Diago, der die Urkunde gesehen (l. c. 10a.), bezeugt. es sei in der betreffenden Urkunde von dem Hebreo Clamado Machir (Magir) als „Ya defunto" die Rede.

Die jüdische Gemeinde Barcelona's, die der Dichterfürst Charisi als „die Gemeinde der Fürsten und Hochgestellten" rühmt, gelangte zur Blüthe unter dem Grafen D. Ramon Berenguer IV. und dessen Nachfolger. Als Ramon im Jahre 1161 einen Kriegszug gegen die Provence unternahm, befanden sich in seiner Begleitung sein jüdischer Leibarzt Abraham und ein anderer Jude, Namens Sch'altiel.[3]) Was Toledo für Castilien, wurde Barcelona nächst Saragossa für Aragonien; die Gemeinde wuchs von Jahr zu Jahr; hier lebten und wirkten die Glieder der gelehrten Familie Benvenist, Joseph Ibn Sabara, Samuel Ibn Chasdai und seine gelehrten Söhne, so wie R. Salomo ben Aderet und viele Andere.

Die Lage der Juden des reichen Barcelona's, in deren Händen sich auch hier der Handel befand, bis der Neid der Bevölkerung sie auch im Verkehr beschränkte, erfuhr mannigfache Veränderungen unter dem mächtigen Könige D. Jaime; sie wurden, wie in Frankreich, mit allen ihren Gütern Eigenthum des Königs. Nichtsdestoweniger genossen sie eine verhältnissmässig freie und selbstständige Stellung: sie erlangten nicht unwesentliche Privilegien, hatten Grundbesitz und blieben, vom Volke gehasst, von Seiten ihrer Grundherren unbelästigt, wenn sie nur die ihnen auferlegten Steuern zahlten. Diese waren allerdings nicht gering. Während die sämmtlichen Juden Aragoniens jährlich 43,300 Solidos an directen Steuern erlegten, mussten die Juden Barcelona's allein 24,000 Solidos jährlich zahlen.[4]) Aus dieser Summe und einem Vergleiche mit den in dem gleichen Verhältnisse besteuerten andern Gemeinden der aragonisch catalonischen Herrschaft lässt

---

[3]) Diago, l c. 251 b. Ueber diesen „Saltiel Judio" erfährt man sonst nichts Näheres. Wahrscheinlich sind die Mitunterzeichner der bekannten Bannformel des R. Salomo ben Aderet (R.-G.-A. 415, 417): יעקב בר שאלתיאל , . . . שמואל בן שאלתיאל , . . . זרחיה ר' שאלתיאל Söhne und Enkel desselben

[4]) Documentos Ineditos de Aragon XII., 241: Lo tribut dels jueus de Barchinona val cascur any 24,000 s.

sich auf die Grösse der jüdischen Gemeinde Barcelona's im dreizehnten Jahrhundert schliessen; sie war achtmal grösser als die Valencia's, die jährlich 3000 Sol. zahlte, und zwölfmal grösser als die Xaliva's, die nur mit 2000 Sol. besteuert war.[5]) Ausserdem war die Aljama Barcelona's wie die aller andern Städte, Flecken und Dörfer verpflichtet, so oft der König oder die Königin dort verweilten, dem Dienstpersonal derselben, den Kämmerern, Bagageführern, Köchen u. dergl. eine gesetzlich bestimmte Anzahl Betten zu liefern und überhaupt zur Bestreitung des Haushaltes beizutragen.[6]) Es war wohl weniger Zuneigung des Königs zu den Juden, als der materielle Vortheil, der aus der Ansiedelung der Juden dem Lande und dem Kronschatze erwuchs, der ihn bewog, einzelne Städte den Juden zu öffnen. So verhiess er durch Urkunde vom 16. November 1250 allen Juden, die sich in Uncastillo[7]) bleibend niederlassen würden, vollkommene Steuerfreiheit auf drei, beziehungsweise vier Jahre,[8]) in der Erwartung, dass sie nach Ablauf dieser Zeit desto höher besteuert würden.

Es liegt die Vermuthung nahe, dass der Hass der Christen gegen die Juden Barcelona's mit den Jahren beschwichtigt und das Verhältniss zwischen Juden und Christen namentlich in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahr-

---

[5]) Ibid. XII., 263:

Die jährliche Steuer der Juden betrug (c. 1250)

in Murviedro	300 S.
in Algesiras	50 S.
in Delch (Elch).	500 S.
in Oriolo	500 S.
in Ella	100 S.
in Salvatierra.	500 S.

[6]) Beilage A. Vergl. auch Beilage F.: Eximus etiam . . . ab omnibus lectis seu prestacione lectorum que nobis et nostri carissime consorti existentibus in civitate Barchinone etc.

[7]) אונקשטיל s. R.-G.-A. ben Sheschet 196, 436.

[8]) Beilage B.

hunderts ein inniges geworden. Als die Gemahlin König Jaimes II. sich zur Herstellung ihrer Gesundheit in Barcelona aufhielt, kam es zwischen ihren Begleitern und den Juden zu einem Tumulte, in dem jene den Kürzern zogen und mehrere von ihnen verwundet wurden. Die Königin war sehr überrascht und ausserordentlich erzürnt, dass die Bürger der getreuen Stadt Barcelona ihrer Dienerschaft nicht thätigeren Beistand geleistet hatten;[9]) ein Beweis, dass die Bürger sich wenigstens passiv verhielten. Das friedliche und freundschaftliche Verhältniss zwischen den Juden und Christen Barcelona's gedieh um diese Zeit so weit, dass sogar Adelige sich nicht scheuten, in den Häusern der Juden kirchliche Handlungen zu verrichten. Es wurde dem Könige D. Pedro dem Alten, der „weniger klug als fromm war", im Jahre 1338 die Anzeige gemacht, dass ein Adeliger Namens Jordan de Illa die Absicht hatte, in dem Hause des Samuel Benvenist[1]) ein divinum misterium zu feiern. Um ein warnendes Beispiel für die übrigen Juden zu constatiren, liess er sofort eine strenge Untersuchung gegen Benvenist einleiten, ihn gefänglich einziehen und sein Vermögen mit Beschlag belegen.[2]) Das freundliche Einverständniss kam den Juden Barcelona's auch in dem Schreckensjahre 1348 zu Statten. Als auch hier das Mährchen von der Brunnenvergiftung, das die Reise durch ganz Europa gemacht, die Gemüther des Pöbels aufgeregt hatte, rottete sich das Gesindel an einem Sabbat gegen Abend zusammen, tödtete an zwanzig Personen und plünderte die Aljama. Während sie indess noch kämpften, liess der Herr einen Donner entstehen, der Regen floss in Strömen und der Blitz zuckte. Da erschraken die, welche sich gegen sie erhoben hatten.

---

[9]) Nach Lurita Lindow, History of the Jews in Spanien 129.

[1]) Ob dieser Samuel Benvenist identisch ist mit dem gleichnamigen Samuel Benvenist, der demselben Pedro dem Alten als Leib- und Kammerarzt diente (vgl. meine Notiz in Steinschneider's hebr. Bibliographie 1865, S. 125), wage ich nicht zu entscheiden.

[2]) Beilage C.

Indessen schickten sich auch die Angesehenen und Adeligen der Stadt an, die Juden vor der Gewalt des Pöbels in Schutz zu nehmen.[3])

Weder ihr allzu vertrautes Verhältniss mit den Adeligen,[4]) noch der Schutz der Regierung konnte die Mordscenen, die in ganz Spanien (1391) durch die fanatischen Reden der überfrommen Diener der Kirche aufgeführt wurden, von ihnen abwenden.

In Sevilla brach der Sturm los und zog sich schnell über die katalonischen Gemeinden. Am 9. Juli (7. Ab.) stand das wüthige Volk gegen die Juden in Valencia auf, 250 Männer fielen als Märtyrer ihres Glaubens, nur Wenige retteten sich durch Flucht in's Gebirge, die Meisten nahmen das Christenthum an.[5]) Von da wälzte sich die Wuth über das Meer nach Mallorca,[6]) und drei Tage später begann die grässliche Verfolgung in Barcelona. An einem Sabbat, den 5. August, als viele Landbewohner von der gerade beendeten Feier des S. Domingofestes noch in

---

[3]) Nach Chaim Galipapa bei Joseph Cohen in Emek Habacha.

[4]) ואנחנו קבלנו כי היו לוקחים היהודים באותו זמן גויות בבתיהם והיו מחעברות מהיהודים וילדו בנים Juchasin 101 a.

[5]) Schreiben des D. Chasdai Crescas, edirt von Winer als Anhang zum Schebet Jehuda; vergl. hiermit Chronica hystoria de Espanya, comp. e hordenada pere aliquel carbonell, Archiver del Rey nostro Senyor di Barcelona. Barcelona 1546, 205a.: „En temps de aquest Rey don Joâ se mogue en la ciutat de Valencia aualot perle poble menut contra los jueus en tal manera que ells foreu robats presos e maltractats en aquesta forma, quels era dit sisvolien fer christians e si fer ho nolien saluan en los e si deyen no aucien los. E axi hauer los robats e mal tractats los mal faytors se penediren del error. . . Die Angabe D. Chasdai Crescas', dass die Aragonischen Gemeinden von dem Gemetzel verschont geblieben, finden wir auch hier bestätigt: de aquest acte de aualot son preservat Aragô perco Cô aquest Rey era en la ciutat de caragoça e pus la casa nos comensa en la ciutat principal de aquell regue per conseguent les altres universitats . . .

[6]) Siehe meine Geschichte der Juden in Spanien und Portugal I, 164.

der Stadt versammelt waren, stürzten sich einige blutdürstige und raubgierige Männer auf den in der Nähe der königlichen Residenz gelegenen, von allen Seiten eingeschlossenen und mit hohen Mauern umgebenen Calle Mayor (Call juio), wie die Judenstadt Barcelona's gewöhnlich genannt wurde. Als ob die Stunde zum Aufstande verabredet war, allerlei liederliches Gesindel, Matrosen, Arbeiter und Weiber, überhaupt Alle, die auf Raub ausgingen, stürzten sich mit dem schrecklichen Rufe: Nieder mit den Juden! in die Judenstadt. Sie erbrachen die Häuser, besäeten sie mit Leichen, und plünderten nach Herzenslust. Der Stadtrath, dem der Ueberfall zu plötzlich kam, war Anfangs bestürzt und wusste nicht, wie dem Tumult Einhalt zu thun; erst gegen Abend liess er „aus Gerechtigkeit und weil der gute Ruf der Stadt es erforderte", die Judenstadt mit Truppen besetzen. Nichtsdestoweniger wurde am folgenden Tage das Schlachten fortgesetzt. Die blutdürstige Menge griff das Castell (Castillo nuevo), welches Viele der dem Tode entronnenen Juden aufgenommen hatte, mit wilder Wuth an. Die grässlichen Scenen wiederholten sich, das Gemetzel endete nicht vor Montag gegen Mittag. Dreihundert Leichen gaben Zeugniss von der Wildheit des Volkes; unter ihnen waren Viele, die sich selbst schlachteten, und Andere, die sich vom Thurme herabstürzten und schon, bevor sie die halbe Höhe des Thurmes erreicht, sich die Glieder gebrochen hatten. Viele, dem Tode von Henkershand nahe, liessen sich unter Angstgeschrei taufen. Die Judenstadt Barcelona's, früher durch Reichthum ausgezeichnet, war durch Feuer zerstört.[7])

Dieses Gemetzel, das noch Wochen lang Barcelona in

---

[7]) Quellen für das Gemetzel in Barcelona: Chasdai Crescas' Sendschreiben a. a. O., der Bericht eines Autors, der Gelegenheit hatte, die Archive (les antiguos Archivos de la Corona de Aragon) zu Rathe zu ziehen, ein Bericht der mit Crescas bis auf einige Abweichungen — er gibt 300 Todte an, während Crescas nur 250 hat — übereinstimmt, und Beilage D., erste Hälfte.

Angst und Aufregung versetzte, blieb eben so wenig wie der Aufstand in Palma ungeahnt. War ja die zerstörte Judenstadt des Königs D. Juan und seiner Gemahlin Yolande Patrimonialgut! Das Königspaar schritt mit aller Energie gegen die Unruhstifter ein; sechsundzwanzig der vornehmsten Mordhelden büssten ihre Lust auf dem Schaffot; viele Andere wurden erst nach längerer Haft durch die Königin begnadigt.[8])

Und die Judenstadt? Dreizehn Monate nach der Zerstörung beschloss der König mit Zustimmung seiner Gemahlin aus gewissen Gründen sie der ewigen Vergessenheit anheim zu stellen; er verbot allen und jedem Juden, dort zusammen zu kommen oder irgend welche gottesdienstliche Handlung dort zu verrichten.[9]) Doch schon nach wenigen Wochen änderte er seinen Entschluss. Indem er sich ins Gedächtniss zurückrief die grossen und vielfachen, ordentlichen und ausserordentlichen Subsidien, so wie die vielen anderweitigen Dienste, welche die Aljama Barcelona's den früheren Königen und ihm selbst erwiesen hatte, beschloss er, die Juden auch jetzt, da sie seiner Hülfe bedurften, nicht zu verlassen. Am 2. October 1392 that er öffentlich kund, dass er eine neue Aljama in der Stadt Barcelona gründen und ihr alle die Freiheiten einräumen wolle, welche die alte, jetzt zerstörte genossen habe. Allen Juden, welche in der alten Aljama gewohnt, sodann auch denjenigen, welche sich in der

[8]) Beilage D.: contra quos nos postea durissime processimus; Chronica o Hystoria de Espanya 245a. . . en aquestes dues ciutats (Barcelona e Leryda) castichs e terribles execucions personals en diuerses mâeres, y esquardada la manera que sitenia engendras molt gran espantament en los coratges dels menuts pobles . . . und nach Urkunden aus dem Archivo Municipal de Barcelona le De los Rios 75, Note 4.

[9]) Beilage D. Das Schreiben Crescas' vom 20. Marcheschma 5152 (November 1491) konnte selbstverständlich von dem Schicksale der Aljama nichts berichten, indem die Entschlüsse des Königs spätern Datums sind.

neuen niederlassen wollten, ertheilte er die Erlaubniss, wiederum eine selbstständige Aljama und religiöse Genossenschaft (Universität) mit allen Rechten, Ehren und Privilegien, in freier Ausübung ihrer Ceremonien, Gebräuche und Gewohnheiten zu bilden. Die in der Nähe des neuen Castells (Castillo nuevo) gelegene, mit Mauern umzogene Strasse di Sanahuja mit allen Hütten und Häusern überwies er ihnen zur Wohnung, und die in dieser Strasse befindliche Synagoge, welche schon in früherer Zeit von ihnen benutzt worden, zur Abhaltung des Gottesdienstes. Als Begräbnissplatz übergab er ihnen den alten jüdischen Friedhof am „Judenberge“ [1]) sammt der am Wege neben dem Thurme de Missavila jenseits des St. Paul-Klosters gelegenen, zum Friedhof gehörigen Halle, in welcher letzteren sie die Leichenreden halten, die bei der Bestattung üblichen Ceremonien verrichten und ganz nach früherer Gewohnheit verfahren konnten. [2])

Es lag im Interesse des Königs und der Stadt, die Juden wieder nach Barcelona zu ziehen. Aus diesem Grunde befreite er alle diejenigen, welche sich in der neu errichteten Aljama niederlassen wollten, auf drei Jahre von allen directen und indirecten Steuern, freiwilligen und gezwungenen Geschenken, auch von der Verpflichtung, während des Aufenthalts des Königs und der Königin Betten zu liefern, für Löwen oder sonstige Bestien zu sorgen, „wie das die Juden Barcelona's und der andern Städte des Reichs zu thun genöthigt waren,“ [3]) jedoch nur so lange, bis die Zahl der steuerpflichtigen Juden

---

[1]) Der Monjuic, Monjuich, Mons judaicus war unter diesem Namen schon im Jahre 879 bekannt, seine Benennung rührt von dem Volke, das dort beerdigt wurde, her. Im 16. Jahrhundert befanden sich auf dem Monjuic viele Windmühlen. Ant. de Capmany y de Montalpan, Memorias Historias sobre la marina, comercio y artes de Barcelona, II., 207.

[2]) Beilage E.

[3]) Von dieser Löwen- oder Bestiensteuer in Aragonien ist sonst nichts bekannt.

sich auf zweihundert belaufe. Er versprach noch, die Aljama, so wie die einzelnen Juden fünf Jahre lang vor jeder Untersuchung des Gouverneurs oder sonstigen Beamten, namentlich auch vor Angebereien oder Anklagen vollständig zu schützen.[4])

Ob die Juden der Einladung des Königs gefolgt, ob sich überhaupt wieder Juden in Barcelona niedergelassen haben?[5])

Beilagen.

A.

Dijous a VII dias del mes de vetubra del any de la nativitat de n. Senyor MCCCLI ordona lo senyor rey que als dejus scrits officials de casa sua sioin tenguts de dar las alcamas (aljamas) de las ciutats, vilas e llochs, hon lo senyor rey e la senyora reina presents seran llit per las rahons quis seguaxen: e que los dits officials sian tenguts de jaure dentra la posada del senyor rey per ço quel dit senyor e la dita senyora ne sian servits e que llur servey ne sia tengut pus a prop. Primerament los uxers per ço com han a dormir prop la cambra del senyor rey no contrastant que hayan atzemble cor no la han per portar lit o llits sino per portar les armes: II llits. Item los cambrers per tal com han a dormir tots dins lostal del senyor rey e son molts en nombre hajan VI llits. Item los porters de massa per ço com has dos a dormir dins lo dit hostal del senyor rey hajan I lit. Item los porters de porta forana per ço com han a dormir dos dins lo dit hostal hajan I lit. Item al ofici de reboster per ço que no haja a dormir fora hont sera lo aryent: I lit. Item los cuyners majors hajan I lit. Item

---

[4]) Beilage F.

[5]) Nach Schebet Jehuda 87 hörte die Gemeinde Barcelona 1393 auf, eben so Capmany l. c. II., 32.

al ofici de museu sia dat I lit. Item al ofici de panicier sia dat I lit. Item als de la scuderia del senyor rey sia dat I lit Item al ofici de boteller sioi dat I lit.

Documentos Ineditos del Archivo General de la Corona de Aragon VI, 292., Dat. 6 October 1251.

B.

Nos Jacobus etc. enfranquimus et franchos et immunes facimos omnes et singulos Judeos comorantes in villa de Unocastillo que causa habitandi domos suas permitabant in castro de Unocastillo hinc videlicet ad tres annos completos primos continue venturos ab omni peyta, cena et quolibet alio servicio de quibus nobis infra dictum tempus non teneantur respondere. Eodem modo enfranquimus et franchos et immunes facimus omnes et singulos Judeos qui in castro predicto de Unocastillo veniant populandum et omnibus peytis, cenis et quibus libet aliis servibus regalibus hinc videlicet et quatuor annos primos continue venturos.

Dat. Ilerde XVI kalend. decembr. a. 1250.

(Documentos etc. VI., 145.)

C.

Petrus D. G. rex Aragonum etc. Fideli nostro Guillermo Maxella jurisperito Barchinone salutem et gratiam. Quia ad audienciam nostram noviter est deductum quod nobilis Jordanus de Illa consentit et voluit celebrari officium misse intus Judariam seu callum judaicum Barchinone in domo videlicet Samuelis Benvenist judei et sacrificari corpus inibi Jhesus-Christ, occasione cujus est per nos cum res hujusmodi sit enormis, quod intra habitacionis infidelium tale divinum misterium celebretur contra dictum judeum et bona sua fortiter procedendum: ideo vobis dicimus et mandamus expresse quatenus adversus dictum judeum predicta racione diligentissime inquiratis; et ipsa inquisitione perfecta ipsum Judeum tam in persona quam bonis suis juxta ipsius inquisicionis

merita condempnetis taliter quod ejus pena sit exemplum de ceteris judeis quibuscumque volentibus similia in suis dominibus consentire, nos enim vobis super his vices nostras committimus plenarie per presentem. Et nichilominus cumhac eadem Vicario Barchinone et Valensis damus firmiter in mandatis quod incontinente visis presentibus capiat dictum judeum et tandem teneat captum si et prout faciendum fuerit donec, per vos fuerit terminatum quod de ipso Judeo et bonis suis predictis fuerit faciendum aut nos aliter providerimus super eo.

Dat. Valencie III nonas marcii a. D. 1338

(Ibid. VI., 249.)

D.

Nos Johannes D. G. rex Aragonum de considerantes dudum videlicet in mense augusti anni millesimi trecentissimi nonagessimi primi proximi presentii quosdam viros sanguinum pestilentes populi pacis emuli et quietis publice turbatores contra quos nos postea durissime processimus hac de causa civitatem Barchinone inumeris replevisse angustiis et quasi totam dicionem nostram variis discriminibus subjecisse et inter cetera Callum Judaicum ejusdem civitatis Barchinone undique clausum altisque menibus circumcinctum duris obsidionibus afflixi et ignibus supposuisse in aljamam judeorum dicti civitatis que nostri et illius Yolandis regine Aragonum carissimi consortis nostre illam tunc certis titulis possidentis erat singulare patrimonium multiplici devastacionis genere consumpsisse et bonis omnibus dicte aljame datis ad predam pluribusque singularibusque judeis ejusdem interemptis crudeliter ac reliquis exclusis paucis qui per tatibula (?) se salvarunt metu mortis ad fidem catholicam conversis, aljamam ipsam ad finalis destructionis dispendium deduxisse, igitur ut aljame ipsius qui pluribus antea diviciis abundabat pluribusque privilegiis et libertatibus prepollebat obliviscamur et ex aliis justis causis que ad hoc nos et merito induxerunt: tenore presentis volente et consenciente dicta regina maturo et digesto prehabito consilio aljamam ipsam

dissolvimus et destituimus ac totaliter abolemus eamque nomine aljame ac omnibus privilegiis quibus utebatur seu uti poterat aut debebat privamus de nostre regie plenitudine potestatis inhibentes et interdicentes omnibus et singulis judeis olim singularibus predicte aljame ne de cetero nomine ipsius aljame in unum conveniant nec collegialiter aliquos actus exerceant nec etiam de aliquibus actibus seu negociis comunibus ejusdem aljame tanquam dissolute et deducte ad nichilum se ullatenus de cetero intromittant. Et sic mandamus universis et singulis officialibus nostris . . . ad quos spectet eorumque loca tenentibus quatenus nostram hujusmodi dissolucionem, destitutionem et abolicionem ac alia omnia et singula supradicta firmiter teneant et observant.

Dat. in monasterio S. Cucufatis Vallensis X. septembr. 1392.

(Ibid. VI., 436.)

E.

Nos Johannes D. G. rex Aragonum, reducentes ad memoriam grandeva et multiplicia subsidia ordinaria et exordinaria aliaque servicia quamplurima que olim aljama judeorum civitatis Barchinone per nos certis ex causis dissoluta noviter et etiam abolita cum carta nostra data in monasterio S. Cucufatis Vallens. decima die pr. preterito mensis septembris predecessoribus nostris gl. memorie et nobis etiam prestitit et prestare consuevit retroactis temporibus suis et nostris necessitatibus sucurrendo tam ut in hac parte augeamus vel potius conservemus nostrum patrimonium lesum non modicum ex dissolucione et abolicione predicte aljame quam ut decoretur ex hoc civitas Barchinone que ex abolicione et dissolucione predictis aliquantulum extitit diminuta: tenore presentis carte nostre seu privilegii cunctis temporibus duraturi de cierta sciencia nostra novam judeorum aljamam in dicta civitate Barchinone immunem liberam et exemptam ab omnibus et singulis debitis et oneribus quibus dicta olim aljama ante suam dissolucionem tenebatur modo quolibet facimus et creamus eamque nomen aljame habere ac uni-

versitatem et collegiam per se facere providemus: volentes ac disponentes ac etiam ordinantes quod omnes et singuli judei tam singulares dicte aljame noviter ut predicitur dissolute quam quivis alii qui undecumque ad dictam civitatem Barchinone venire et in ea morari seu habitare voluerint faciant per se aljamam et universitatem nulli alii aljame aut universitati judeorum subjectam quodque gaudeant et utantur ac gaudere et uti possint tam universaliter quam particulariter omnibus et singulis honoribus privilegiis libertatibus et immunatibus ceremonibus et ritibus concessionibus provissionibus ac usibus et consuetudinibus quibus dicta olim aljame ante dissolucionem et abolicionem ac ejus aliqui singulares gaudere et uti poterant et consueverant qualitercumque. Et ut singulares Judei dicti nove aljame certum locum pro habitatione et alia eorum usui publico necessaria habeant assignamus eidem nove aljame et ejus singularibus pro habitatione totium callum vocatum d. Sanahuja subtus et satis propre castrum novum dicte civitatis Barchinone situm ad undique clausum cum omnibus' hospiciis et habitationibus et cum sinagoga in ipso callo constructis qui jam fuerunt ad usum judeorum deputata temporibus retroactis et etiam cum ademprivio dicti castri novi et omnium hedificorum et habitationum intus et subtus dictum castrum existentium ac cum passagio ad ipsum castrum de novo fiendo cum competenti apertura si et prout dicta olim aljama et ejus singulares ipsa castrum et passagium habebant et possidebant. Assignamus etiam nove aljame totum fossarium judaicum situm in Montejudaico Barchinone pro sepeliendo mortuos et planellam sive la posa que in itinere ipsius fossarii est prope quandam turrem d. Misavila ultra monasterium S. Pauli in quibus callo sinagoga castro novo et habitationibus ejusdem fossario et planella sive la posa dicta nova aljama et ejus singulares quicumque possent habitare orationes et officia juxta eorum ritum facere, mortuos sepelire et alia omnia exercere que dicta olim aljama et ejus singulares facere poterant ac etiam consueverunt.

Dat. Barchinone 2. Octbr.

F.

Nos Johannes D. G. rex Aragonum. Ut aljama judeorum Barchinone per nos creata noviter facilius populetur ac judei undique conveniant ad eandem: tenore presentis ipsam aljamam et omnes ejus singulares presentes et futuros eximimus et immunes ac quitios facemus per tres annos a data presentis continue secuturos ab omnibus peytis questiis donis graciosis vel forciatis subsidiis et demandis ordinariis et extraordinariis que ipsi aljame vel ejus singularibus durantibus dictis tribus annis pro parte curie nostre possent fieri quivis modo.

Eximius etiam et immunes et quitios facimus jam dictam aljamam et ejus singulares presentes et futuros ab omnibus lectis seu prestacione lectorum que nobis et nostri carissime consorti existentibus in civitate Barchinone aut alteri nostrum aut quibusvis familiaribus vel domesticis nostris aut suis prestare vel facere haberent seu tenerentur quomodo cumque etiam a provisione leonum et quorumcumque aliorum silvestrum animalium quibus in civitate Barchinone vel alibi per judeos consuetum est provideri: et hoc tantum et tamdiu quousque in dicta aljama fuerint ducenti judei peytarii vel ultra contribuentes ordinarie cum eadem, nam existentibus in dicta aljama ducentis judeis peytariis vel ultra ordinarie cum ea contribuentibus exempcionem lectorum et provisionis hujusmodi cessare volumus et non ante.

Concedimus ulterius eidem aljame et ejus singularibus presentibus et futuris quod per quinque annos a dato presentis continue secuturos per nos vel nostrum generalem gubernatorem aut quosvis judices vel officiales aut commissarios presentes vel futuros ordinarios non posset contra dictam aljamam vel ejus aliquos singulares ex officio vel ad procuratores fiscales aut ad partis instanciam inquiri nec per viam inquisicionis denunciacionis vel accusacionis procedi quomodo libet pro usuris que per ipsam aljamam vel ejus singulares aliquos ultro cotum dicerentur habiti seu extorti; et se forsan per oblivionem vel importunitatem aut alias de certa sciencia contrarium

fieret illud nunc pro tunc de certa sciencia revocamus et vacuamus viribus et efficacia nullumque et irritum decernimus.

Dicta vero aljama singulares per dictos quinque annos tenea nis coram suis ordinariis et non alibi fac cumque personis de eis conquerentibus civiliter dumtaxat justicie complementum.

Dat. . . . 3 Octobr. 1397.

(Ibid. VI., 438 ff.)

Aphorismen über die biblischen Offenbarungs-Wunder.

Von
Dr. H. Hirschfeld.

I.

Wunder nennt man zwar Alles, was Staunen und Verwunderung im Geiste erregt, im strengern wissenschaftlichen Sinne, da sich Vieles nach den Naturgesetzen erklären und erläutern lässt, jedoch nur das, was nicht in den allgemein bekannten Naturgesetzen bestimmt und begründet ist, also nur ein solches Ereigniss und eine solche Erscheinung, die keine natürliche Ursache oder keine natürliche Wirkung haben, die also widernatürlich sind. Der Unterschied, den neuere Theologen zwischen „übernatürlich“ und „widernatürlich“ machen, ist ganz unbegründet; denn die Ordnung in der Natur ist so allgemein und so allseitig, dass was über die Natur hinausgeht, auch gegen dieselbe ist. Wunder widersprechen im vollen Gegensatze also dem ordnungsmässigen, natürlichen Lauf der Dinge, den ewig bestehenden und bewährten Bestimmungen der Natur.

Von solchen Wundern erzählen nun aber alle Religionen der Völker; sie dienen als Zeichen und Beweise, als Zeugen und Bürgen für die Wahrhaftigkeit derselben und der in ihnen

verkündeten Wahrheiten und Lehren. Der Glaube an ihre Existenz wird vorausgesetzt und gefordert. Und in der That bewahrheiten, beglaubigen und befestigen sie die Religionen, innerhalb deren und für die sie geschehen sein sollen, in einer unerschütterlichen Weise; denn das Wunderbare und Geheimnissvolle übt einen mächtigen Eindruck auf die Gemüther, und bannt sie gleichsam mit einem unauflöslichen Zauber. Je wunderbarer es ihnen entgegentritt, um so stärker fühlen sie sich davon ergriffen und angezogen.

Allein für die Nichtbekenner solcher Religionen, die ausserhalb derselben stehen, gibt es fast nichts, das so geeignet ist, ihre Würde und ihr Ansehen zu untergraben, als eben die Wunder, die in ihnen erzählt und geglaubt werden. Denn man bestreitet a priori und a posteriori ihre Wahrheit, und beweist aus ihrem Ursprunge, ihrer Erscheinung, ihrer Bestimmung und ihrer Wirkung ihre Unglaublichkeit, Unwahrscheinlichkeit, Unvernünftigkeit und Zwecklosigkeit. Jeder denkende Mensch bricht daher den Stab über sie, und hat für sie höchstens ein mitleidiges Lächeln.

Die Wunder sollen, ihrem Ursprunge nach, nicht von der Natur, sondern von einer höheren Gewalt, von Gott unmittelbar ausgehen, der doch aber auch zugleich die ewigen Gesetze der Natur bestimmt hat. Sie müssen also, als eine That Gottes, sein eigenes Werk entweder vernichten und stören, oder verbessern und ergänzen; was beides gleich unglaublich, und mit der Vollkommenheit und Allweisheit der Schöpfung unvereinbar ist. Waren sie im Laufe der Zeit nothwendig, so ist das Werk Gottes, das Weltenall, an sich unvollendet; waren sie aber nicht erforderlich, so ist gar nicht abzusehen, weshalb es gestört oder vernichtet werden sollte. Als Acte der Willkür und Laune sie einzureihen in den natürlichen Gang der Dinge, widerspricht vollends dem wahren Gottesbegriffe.

Ihrer Erscheinung nach stehen sie im vollen Gegensatze zur natürlichen Anschauung und Wahrnehmung. Sie haben keine in der Natur begründete Ursache oder diese keine natürliche Wirkung. Der ordnungsmässige Zusammenhang aller Dinge, der natürliche Causalnexus wurzelt aber so tief im menschlichen Geiste, dass es ihm ganz unwahrscheinlich ist, dass da eine Abweichung oder Ausschreitung je stattgefunden habe, dass durch

kleine und kleinliche Eingriffe der Wunderthat die allweise Ordnung der Natur gestört worden sei. Es widerspricht der allgemeinen Erfahrung, dass einzelne Ereignisse geschehen, einzelne Erscheinungen hervorgetreten sein sollen, ohne die vorangegangenen natürlichen Bedingungen, oder dass die natürlichen vorhandenen Kräfte nicht ihren bestimmten Erfolg haben sollen. Je begründeter und wissenschaftlicher daher die Erfahrungen und Beobachtungen werden, je widersinniger erscheinen die erzählten und geglaubten Wunderthaten.

Die Bestimmung dieser Wunder ist schon angedeutet: sie sollen die Wahrheiten und Lehren der Religion bewahrheiten, beglaubigen und befestigen; allein sie entsprechen, von einem höheren Standpuncte betrachtet, so wenig dieser ihrer Bestimmung, dass sie vielmehr ganz unvernünftig erscheinen. Wenn eine Wahrheit oder Lehre nicht durch die Macht der innern Ueberzeugung sich Bahn bricht, so wird sie sicher nicht durch die Wunderthat sich Anerkennung und Geltung verschaffen. Eine Wahrheit, die nur durch sinnliche Argumente oder äussere Gewaltmassregeln imputirt wird, hört auch dadurch allein schon auf eine solche zu sein; und Handlungen nach Lehren, die nur durch die Macht des Wunderbaren und den Schrecken der Ueberraschung erzielt werden, verlieren ihren sittlichen Werth und büssen ihren höhern Charakter ein. Die Wunder können also unmöglich das erreichen, was sie zu erzielen bestimmt sein sollen.

Zudem erfüllen sie auch endlich gar nicht ihren Zweck, und verfehlen ganz ihre angebliche Wirkung. Der Hang nach dem Wunderbaren im Menschen hat den Glauben daran so vielfältig vermehrt, dass Wunder nach ihm in allen Religionen und nach allen Seiten hin geschehen sein sollen. Die Menge der Wunder schwächt und neutralisirt sie gegen einander, und indem sie oft Widersprechendes bezeugen und verbürgen sollen, heben sie selbst ihre Bedeutung und ihren Einfluss auf. Die Wunder haben darum noch nie einen Ungläubigen von der Wahrheit einer Religion überzeugt, und zur Anerkennung derselben geführt. Sie setzen, wenn sie wirken sollen, einen unbedingten, unbezweifelten Glauben voraus, der nicht aus dem Hange nach dem Wunderbaren entspringt, sondern in der Hingebung an die angestammte Religion tief innerlich wurzelt. Sie

tragen und befestigen also diese nicht, sondern werden gerade umgekehrt durch sie erst geglaubt und von ihr getragen, und üben dann erst ihre Gewalt aus.

Die Wissenschaft bestreitet darum die objective Wahrheit der Wunder überhaupt, und betrachtet sie, insofern sie die Religion in das Gebiet ihrer Untersuchungen zieht, nur als Mythen, als den unmittelbaren Ausdruck der religiösen Anschauungen und Ueberzeugungen, denen sie höchstens zur Charakterisirung der historischen Zustände und Ansichten der Zeit eine Bedeutung beilegt. Und die rationelle Theologie, die das Vernunftgemässe der Religion hervorkehrt, und die verschiedenen Religionen mit einander vergleicht, geht stillschweigend über den Wunderglauben hinweg, und betrachtet ihn nicht als einen integrirenden Bestandtheil derselben. Er war, so nimmt man an, nur für die Zeit der Kindheit zur Gewinnung der Gemüther nothwendig, diente also nur als Mittel in der Hand der Vorsehung, um den Wahrheiten und Lehren der Religion Eingang und Vertrauen zu verschaffen; die Wunder selbst aber werden nur als Sinnestäuschungen, Geistesverirrungen oder erdichtete Sagen betrachtet; sie werden geglaubt, haben sich aber in Wahrheit nie zugetragen.

Wenn wir nun auch die Wahrheit dieser Ausführungen gegen die Wunder im Allgemeinen, als Zeichen und Beweise der Religionswahrheiten und Lehren, anerkennen müssen, und somit den Glauben daran als einen Irrthum bezeichnen, so erscheinen uns doch die biblischen Wunder in einem ganz anderen Lichte, so dass die objective und subjective Wahrheit derselben nicht nur nicht bestritten, sondern sogar als erwiesen angesehen werden muss. Es gilt hierbei nur das Wesen des Judenthums genau zu erfassen und seinen Inhalt zu bestimmen.

Das Judenthum lehrt einen Gott als Weltenschöpfer und Weltenleiter, der die Kräfte der Natur gesetzt und mit ihnen waltet, und der, wie er den Thieren ihren bestimmten Instinct gegeben, den freien Menschen ihre Pflichten als Anordnungen vorgezeichnet hat. — Gott ist eine heilige Allmacht, die aus freiem Willen das Weltall schuf und erhält, und es nur so lange in seiner Ordnung bestehen lässt, als es ihr gefällt; die aus reiner Intelligenz und mit vollkommener Ueberlegung Alles angeordnet, ein-

gerichtet und bestimmt hat, und mit Liebe und Gnade in Allem fort und fort wirkt. Gott ist ein vollkommen geistiges Wesen, das Gerechtigkeit übt und aufrecht erhält, das nicht in unbewusster Nothwendigkeit die Ordnung der Dinge aus sich entwickelt und sich gestalten lässt, sondern mit freiem Willen sie setzt und bewahrt, und das nicht aus inneren ewigen Ursachen, sondern nach den allerhöchsten Zwecken und dem allerweisesten Plane schafft und wirkt. Er ist ein heiliges Wesen, das liebend seine Geschöpfe bedenkt, sie bildet, erzieht und ihrer Bestimmung entgegen führt. Wenn auch die Gesetze der Natur nach den bestimmten Einrichtungen sich fort und fort bewähren und verwirklichen; der Geist, der sie gesetzt und erhält, ist ein freier, intelligenter, voraussehender und gnadenvoller, der in ihnen frei wirkt, nach Gerechtigkeit waltet, und nach seinem Willen Alles ordnet. Mit einem Worte, nach der Religion, ruht die Allweisheit nicht in der realisirten Materie, sondern in dem setzenden und realisirenden Geiste; sie ist nicht eine mit Nothwendigkeit sich verwirklichende unbewusste That, sondern eine mit Freiheit schaffende selbstbewusste Thätigkeit.

Der Mensch wiederum, im Ebenbilde Gottes geschaffen, ist im Judenthume nicht wie jedes andere Geschöpf, das den Bestimmungen der Natur folgen muss, und nur mit höheren Anlagen ausgestattet ist, sondern ein Wesen mit freiem Willen begabt. Wenn er auch ein gleiches Loos des Entstehens, Vergehens und der sich entwickelnden Naturthätigkeit mit allen andern Geschöpfen theilt, so hat er doch in allen Fällen, die ihm zum Bewusstsein kommen, die freie Wahl und Entschliessung. Er handelt nicht nach bestimmten instinctiven Ursachen, sondern nach selbstgesetzten freiwilligen Endzwecken. Während daher durch ihren innern Trieb die andern Wesen den weisheitsvollen Plan der Schöpfung, den Willen Gottes unbewusst verwirklichen, kann der Mensch es nur durch die freie Befolgung der angeordneten Gebote. Diese müssen ihm eingegeben oder mitgetheilt werden, und er muss in freier Entschliessung nach ihnen leben und streben, soll er in Wahrheit den Willen Gottes ausführen helfen. Der Mensch wird also durch seinen freien Willen im Dienste Gottes thätig. Im Judenthume sind alle Geschöpfe Werkzeuge, Engel in der Hand Gottes; der Mensch allein ist sein freier Diener.

Die Natur in ihren ewig schaffenden und wirkenden Kräften, in ihrer ununterbrochenen Gesetzmässigkeit belehrt uns darüber nicht, verkündet nicht solche Wahrheit von Gott, nicht solche Lehre vom Menschen, und es ist ein grosser Irrthum, wenn in allen Religionsbüchern gelehrt wird: Religion sei die Lehre von Gott und dem Menschen, die uns durch die Natur und Offenbarung vermittelt wird. Die Natur gibt uns keinerlei religiöse Belehrung; vermittelt uns nicht solche Begriffe, wie wir sie nach dem Judenthume gezeichnet haben.

Sie ist constant in ihren Bestimmungen, und unveränderlich in ihren Gesetzen, schliesst also eo ipso den freien Willen aus; sie schafft und vernichtet in demselben Momente, verändert die vorhandene Masse, bringt aber nichts Neues hervor, und leugnet also eine Schöpfung aus nichts; sie kennt nur Ursachen und keine Zwecke, bestreitet also die freie Intelligenz; Kräfte sind in ihr thätig, und wirken nach den getroffenen Einrichtungen und Bedingungen ununterbrochen fort; sie deuten allenfalls auf eine Urkraft zurück, verwerfen aber die freie Entschliessung und freiwillige Leitung derselben; Alles ist in einer bestimmten Reihenfolge gegeben und vorher angeordnet, eine bestimmende Vorsehung aber nicht ersichtlich; Alles endlich in ihr ist nur Mittel für eine anderartige Gestaltung, die wieder Mittel wird für eine andere; sie weist die Geschöpfe auf einander an, und führt sie gegen einander in einen Vertilgungskampf, in dem jeder ganz egoistisch für seine Selbsterhaltung das Dasein der Andern ausbeutet und vernichtet, und opfert grausam und unbarmherzig die einen für die andern, und diese wieder für andere; sie deutet also durchaus nicht auf Liebe, Gnade und Gerechtigkeit hin. Eine moralische Weltordnung ist in ihr durchaus nicht zu erkennen, und Gott als freier Weltengeist offenbart sich in ihr in keiner Weise. Es waltet da nur eine unbewusste Nothwendigkeit, aber keine selbstbewusste Freiheit.

Eben so wenig zeichnet sie uns das wahre Wesen des Menschen und seine Bestimmung. Wie sich in ihr nur die Nothwendigkeit kund gibt, so wird auch die Freiheit im Menschen in Abrede gestellt. Dieser besitzt zwar höhere Fähigkeiten, die den Schein an sich tragen, als könne er Manches aus sich selbst schaffen, aber da sie ihn auf eine gleiche Stufe mit den andern Geschöpfen herabdrückt, und den Kreis seiner Thätigkeit be-

schränkt, spricht sie ihm doch die freie Entschliessung ab. Wie die Schöpfung aus nichts in ihr als unmöglich sich erweist, so wird auch die That des Menschen aus freiem Willen, d. h. ohne jede bedingende Ursache, also aus Nichts, als undenkbar bezeichnet. Und welche Lehren ertheilt sie dem Menschen in ihrem Vorbilde? Sie nöthigt die Wesen, ihren inneren Trieben zu folgen, und verkündet laut als das höchste Grundgesetz des Lebens den crassesten Egoismus der Selbsterhaltung; sie kennt keine Heiligung des eigenen Wesens, keine Gerechtigkeit gegen Andere. Wenn der Mensch ihr als Führerin folgen wollte, er würde zum Thiere herabsinken, und jedes Gebot der Sittlichkeit in sich verletzen. Denn sie zeigt ihm weder seinen höhern Beruf als Diener Gottes, noch weist sie ihm in höhern Vorbildern die Wege an, seiner würdig zu leben.

Gleichwohl ist der Weltengeist, wie die Natur ihn nicht kennt und nicht verkündet, und nur das Judenthum ihn zeichnet und lehrt, der wahre Gott, zu dem der Mensch beten und sich erheben kann, und ist der Mensch als Diener Gottes allein der wahre, der seine Bestimmung erfüllt. „Das Innere gibt davon Kunde.“ Der Mensch nämlich, wenn er auch für sein körperliches Antheil den Gesetzen der Natur unterliegt, und ihrer Gestaltung unbewusst anheimgegeben ist, weiss sich doch als ein geistiges Wesen; sein Selbstbewusstsein, das sich von allen bedingenden Ursachen unabhängig denkt, und eben deshalb sich selbst weiss, das nicht in andern Wesen oder in ihren Kräften gebunden und unbewusst fortvegetirt, sondern als eine bestimmte Persönlichkeit sich ihnen gegenüberstellt, zeichnet ihn als ein solches. In ihm fühlt sich der Mensch frei, und ist sich der Freiheit seines Willens in vielen Fällen bewusst; in ihm handelt er nach bestimmten selbstgewählten Zwecken, und nicht nach drängenden und treibenden Ursachen; in ihm weiss er sich als eine Einheit, die nicht aus verschiedenen Theilen besteht, zu der nichts hinzugefügt, von der auch nichts weggenommen werden kann, die also auch nicht aufgelöst, und in verschiedene Elemente zerlegt werden kann; — als ein constantes persönliches Sein, das jedes Aufhören seiner selbst ausschliesst, und sich die unbedingte Fortdauer als sich eigenthümlich, unveräusserlich und zugehörig vindicirt; — als ein bestimmtes unveränderliches Wesen, das sich nicht verändert, ohne zugleich ver-

nichtet zu werden, und da die Natur eben so wenig aus nichts schaffen, als in Nichts verwandeln kann, nicht wie andere Wesen metamorphosirt, und in eine andere Gestalt umgebildet werden kann, — und ahnt und trägt die Ueberzeugung von der Ewigkeit seines geistigen Theils in sich. Der Mensch betrachtet sich also für sein geistiges Theil als Selbstzweck, und tritt somit aus dem Bereiche der Naturthätigkeit hinaus.

Seine persönliche Freiheit schliesst die unbedingte Einwirkung der Naturkräfte aus, vernichtet alle unbewussten Triebe, und geht nicht mehr von der Natur aus. Denn da mit der Freiheit des Willens die natürliche Reihenfolge und der stereotype Causalnexus aufgehoben ist, und eine neue Reihe von Wirkungen mit seiner Entschliessung beginnt, so müsste die Natur in ihr, was aber unmöglich ist, sich selbst vernichtet, und ihre Kräfte neutralisirt haben. Die persönliche Freiheit im Menschen kann daher auch kein Gebilde und keine Schöpfung der Natur sein, und steht ihr gegenüber; sie muss aus einem andern Wesen hervorgehen, das bei der natürlichen Entstehung des Menschen die Kräfte und die Triebe der Natur vernichtet, und sein geistiges Dasein setzt. Dieses Wesen kann aber nur Gott, der Geist in der Natur sein.

Dieser Schluss nämlich liegt in der wahren und dem Menschen eigenen Anschauung tief begründet, nach dem Causalnexus auf eine Urkraft zurückzukommen, aus der jedes Gebilde und jede Wirkung hervorgeht und hergeleitet werden kann. Der Mensch muss danach sich eine Urkraft denken, in der die Entstehung seines Geistes in seiner Freiheit und Freiwerdung von jeder Naturnothwendigkeit begründet ist, und sich verwirklichen kann. Da nun aber sein Geist frei, selbstbewusst, denkend, nach Zwecken handelnd, gerecht und heilig ist, so muss nothwendig auch diese Urkraft, als Schöpfer und Bildner desselben, frei, selbstbewusst, denkend, Zwecke erstrebend, gerecht und heilig sein. Denn wäre er es nicht, so könnte unmöglich sein Geschöpf es sein; es müsste sonst etwas aus Nichts oder durch sich selbst entstehen, wofür keine Analogie vorhanden ist, und was der menschlichen Anschauung widerspricht. Der Mensch schliesst also aus seinem eigenen Wesen auf einen Gott, der Weltengeist ist, der die Natur gesetzt und aufhebt, und den Menschengeist bildet, und vindicirt ihm die moralische, selbst-

bewusste und intelligente Wesenhaftigkeit. Und wir dürfen daher wohl annehmen, dass, wenn auch nicht mit der Schöpfung der Natur, die durch den Causalnexus nur auf eine Urkraft hinweist, mit der des Menschen der wahrhafte Gottesbegriff, die Wahrheit von dem Dasein eines Weltengeistes begründet und dargethan ist. Der Schöpfer der Natur wird dadurch für uns ein geistiges Wesen, der Gott der Wahrheit, der die Kräfte der Natur ins Leben rief, und in ihnen freiwillig waltet.

Das geistige Wesen des Menschen, das in seinem Selbstbewusstsein sich ausspricht, legt ihm aber auch höhere Pflichten auf. Sein Inneres, das Gewissen, das ihm eingegeben wurde, belehrt ihn darüber. Er weiss sich frei von allen Naturtrieben, und muss daher auch seine Freiheit zu bewahren und zu erhalten suchen. Er muss die Triebe, wenn sie sich geltend machen, zu überwinden streben, und darf nur seiner Selbstbestimmung folgen, und nach geistigen Zwecken handeln. Er muss jeden Genuss, zu dem sein natürliches Begehren ihn einladet, der solchen Zwecken aber nicht entspricht, sich versagen, und damit sein Leben heiligen. Er erkennt dann auch die andern Menschen als verwandte Geister, sich gleich und gleichberechtigt, und fühlt sich gezwungen, Gerechtigkeit gegen sie zu üben; denn sie haben gleich ihm dieselben Ansprüche, und wie er die seinigen geachtet wissen will, so muss er auch die ihrigen achten. Der nackte Egoismus, der sonst in dem Triebe der Selbsterhaltung in der Natur waltet, ist somit in ihm überwunden; denn er macht sich nur von geistlosen gegen geistlose, nicht aber von geistigen gegen geistige Wesen geltend. Solche Lehren, die ihm gleichsam eingepflanzt sind, leitet er aber wieder nach seiner eigenen Anschauung von einer Urkraft, von Gott her, und sie werden ihm zu Geboten der höhern Allmacht und Allweisheit. Aus seinem eigenen Wesen lernt er also sich als einen Diener Gottes betrachten. Er befolgt dessen Willen, wie er im Plane seiner Schöpfung sich darthut.

Die Wahrheit von Gott und die Lehre für den Menschen ergibt sich also, so wie das Judenthum sie verkündet, als richtig aus dem Bewusstsein des menschlichen Geistes, und die Ueberzeugung davon culminirte in den Erzvätern. In allen Erscheinungen der Natur, in allen Geschöpfen und Ereignissen des Lebens, selbst in verschiedenen Menschen offenbarte sich die in

ihnen wirkende Naturkraft, wie sie es in Wahrheit ist, als der gnadenvolle, gerechte und intelligente Weltengeist. Gott erscheint als אל שדי, als die göttliche Allmacht in der Schöpfung. In den Heimsuchungen der Menschen, wie in der Krankheit Pharao's, so in den Verwüstungen der Elemente, wie in dem Untergange von Sodom und Gomorrha, thut sich die waltende Gerechtigkeit kund, in den Wanderungen, dem Segen und dem Ansehen, dessen sie sich erfreuten, offenbarte sich die gnadenvolle Liebe, und in ihrem Schicksale, in den geahnten und verkündeten Verheissungen, spricht sich ein höherer Zweck aus, nach dem Alles geleitet wird. Sich selbst aber betrachteten sie als Diener, als Priester Gottes, die seinen Namen verkündeten, ihm Altäre bauten und alle Pflichten der Menschlichkeit als seine Befehle betrachteten und übten. Selbst in den innern unmittelbaren Gefühlen der Pietät, da Abraham sich gedrungen fühlte, seinem Gotte, wie die Völker den ihrigen, das Theuerste, die Erstgeburt, zu opfern, wird die Stimme und das Gebot des heiligenden Weltengeistes vernommen. Gott offenbarte sich ihnen, sie haben seine Gebote erfasst, sichtbarlich und vernehmlich zeigte er sich; sie haben ihn als Weltengeist erkannt und anerkannt, so wie er jedem Menschen in den Erscheinungen der Natur und den Ereignissen des Lebens geistig im Glauben und in der Ueberzeugung sich als solcher offenbaren sollte. Von eigentlichen Wundern, die eine Störung und Veränderung der Natur voraussetzen, und zur Wahrnehmung bringen, ist in ihrer Geschichte nicht die Rede; nur einige prophetische treffen wir an, die sich als Visionen und Manifestationen uns darstellen.

Wäre der Mensch bei dieser Erkenntniss eines Weltengeistes aus seinem eigenen geistigen Wesen stehen geblieben, hätte er sie sich selbst zu eigen gemacht, und wäre er für sein Leben und Streben der Einwirkung einer solchen Gottheit auf sein Inneres und ihrer Eingebung gefolgt, so wäre allerdings eine weitere Offenbarung nicht nöthig gewesen. Der Mensch kostete aber vom Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen, und erstrebte dieselbe auf dem Sinnenwege der Erfahrung. Er prüfte, untersuchte und hielt sich an den Resultaten seiner sinnlichen Wahrnehmung, an den Wahrheiten und Lehren, die seine Sinne ihm vermittelten. Da war er nun zunächst hingewiesen auf die ihn umgebende Natur, und schöpfte seine Erkenntniss aus den

Erfahrungen, die er dort machte. Die innerliche Erkenntniss aus sich selbst, die nicht auf dem Sinnenwege sich ihm vermittelte, verlor sich in den drängenden und treibenden Erscheinungen der äussern Sinnenwelt. Er sah da die blinde Nothwendigkeit, die eiserne Consequenz des Causalnexus, die unveränderliche Folge von Ursache und Wirkung, und vermisste darin die waltende Vorsehung, die gnadenvolle Liebe zu den Geschöpfen, die Alles leitende Intelligenz, die heiligende Gerechtigkeit. Seine Gottheiten wurden ihm daher die nackten Kräfte und Erscheinungen der Natur, denen er nach ihren Manifestationen und Wirkungen gewisse Eigenschaften beilegte, und die er sich idealisirte und dann abgöttisch verehrte. Er erkannte da wieder sich selbst auf gleiche Stufe mit allen andern Geschöpfen herabgedrückt, mit denen er gleiches Loos und gleiches Schicksal des Entstehens, Vergehens und der Veränderung theilt, lauschte ihnen ihre Ungerechtigkeit, Gewaltthätigkeit und unheilige Befriedigung der aufgeregten Leidenschaften ab, und folgte dem egoistischen Triebe der Selbsterhaltung. Er lernte so sein inneres Wesen, sein geistiges, ganz verleugnen, und verlor den wahren Geistesbegriff in sich.

Auf dem Sinnenwege mussten darum dem Menschen die ihm angestammte beseligende Wahrheit von dem Dasein eines Weltengeistes und die heiligende Lehre von seinem höhern geistigen Berufe, wenn sie ihm erhalten und gerettet werden sollten, wieder vermittelt und zur Erkenntniss zugeführt werden. Es musste ihm in sinnlichen Erscheinungen die Wahrnehmung und die Ueberzeugung beigebracht werden, dass die Natur im Dienste der Liebe, Gerechtigkeit und Heiligung thätig, und er selbst gleichem Dienste geweiht sei, dass der Urgeist mit freiem Willen in ihr schaltet, sie leitet und nach Einsicht ihre Ordnung aufheben kann. Solche Wahrnehmung kann aber nur durch Wunderthaten vermittelt werden, und sie mussten geschehen, um die Wahrheit von dem Walten eines freien intelligenten Geistes in der Natur und die Lehre vom geistigen Wesen des Menschen in sinnlicher Art erfahrungsmässig zur Erkenntniss und Ueberzeugung zu bringen. Sie sollen darthun, dass die ursächliche Nothwendigkeit in der Natur durch die zweckmässige Freiheit des Geistes verwendet, aber auch gestört und vernichtet werden kann, dass sie für Gott nicht besteht, und im Men-

schen überwunden werden soll. Die Wunder sind also nicht Zeichen und Beweise, Zeugen und Bürgen gewisser Wahrheiten und Lehren, sondern die alleinigen sinnesfälligen Vermittler und Verkünder der Grundwahrheit des Geistes.

Sie sollen nicht überraschen, Verwunderung und Staunen erregen, und die Gemüther gewaltsam durch das Geheimnissvolle, Unerklärliche und Verborgene erobern, sie sollen auch nicht Wahrheit und Lehre beglaubigen, bekräftigen und urkundlich besiegeln, sondern erfahrungsmässig durch Vermittelung in sinnlichen Erscheinungen, in Bildern oder Lauten, sie lehren, verkünden und darstellen. Sie sollen durch sich selbst die Wahrheit erkennen lassen und die Lehre mittheilen.

Die Wunderthat, als ein erscheinendes Bild vor den menschlichen Augen, die sich noch nie zugetragen, und die eine Störung und Aufhebung der Ordnung und Gesetzmässigkeit der Natur voraussetzt, soll in sinnengemässer Erfahrung erweisen, dass der Weltengeist Herr ist der Schöpfung, beliebig in ihr schaltet, aus Gründen der Gerechtigkeit ihre Gesetze ändert, sie mit Bewusstsein ordnet, und nach seinem Willen nur bestehen lässt. Diese Wahrheit wird hier nicht etwa bestätigt, und hört durch die wunderbare Macht der Erscheinung nicht auf, eine Wahrheit zu sein, weil sie nicht aus dem Innern stammt, sondern gewaltsam durch die Macht des Wunders aufgezwungen wird, sondern sie wird, wie sie aus dem Innern stammt, so gerade durch die Sinne erkannt, und in dem Wunder offenbart. Denn nur durch dieses allein kann gezeigt werden, dass die Natur nicht ein Product blinder Nothwendigkeit, sondern die Schöpfung selbstbewusster Freiheit sei, das Ergebniss höchster Intelligenz. Wie anders auch konnte der Gedanke von der Freiheit des Urwillens, der moralischen Weltordnung und der höchsten Zweckmässigkeit in Wahrheit erfasst und in Wirklichkeit dargestellt werden, als dass die Natur einmal von ihrer eingehaltenen Bahn abweicht, und zum Schutze der Gerechtigkeit ihre Einrichtungen geändert, und für höhere Zwecke ihre Kräfte vernichtet werden?

Die Wunderverkündigung wieder, als eine vernehmbare Mittheilung, ein Wundereregniss, das sich nicht wiederholt, und eine Veränderung und Abweichung von den Natureinrichtungen bedingt, soll dem Menschen seine Pflichten als Gebote Gottes

lehren, dass er nach seinem geistigen Wesen im Dienste des Weltengeistes stehe. Eine solche Belehrung des Menschen über seine geistige Bestimmung ist an sich schon ein Wunder, und konnte auch nur durch ein solches mitgetheilt werden, da die Natur in ihren Vorbildern ihm gerade das Gegentheil vorhält und empfiehlt. Sie stellt ihn den andern Wesen gleich, und sucht durch ihre Triebe zu bestimmen, in ihrem Dienste thätig zu sein, während er gerade seinen geistigen Entschliessungen für sittliche Zwecke folgen und im Dienste Gottes wirken soll. Von Gott mussten ihm also seine geistigen Pflichten verkündet werden; das konnte aber nicht mittelbar durch die Natur, sondern unmittelbar von ihm selbst durch ein Wunder geschehen. Freilich verlieren dadurch die Handlungen an sittlicher Bedeutung, dass der Mensch durch die Macht des Wunders erst dazu angeleitet und bestimmt wird, aber sie gewinnen auf der andern Seite wieder an innerem Werth dadurch, dass sie sich als Gebote Gottes darstellen. Durch sie wird der Mensch vor den Verlockungen der Natur bewahrt, für den Dienst Gott, Gerechtigkeit und Sittlichkeit gewonnen, und lernt seine höhere Bestimmung erkennen.

Die Wunder als solche sind darum im Haushalte der Schöpfung für die erfahrungsmässige geistige und sittliche Belehrung des Menschen unbedingt nothwendig und erforderlich. Sie haben die zwiefache Bestimmung, die Grundwahrheit des Lebens von einem Weltengeiste und einer moralischen Weltordnung im Sinnenwege darzubieten, und den Menschen über seine geistige Aufgabe zu belehren. Sie stehen an sich im vollen Gegensatze zur Naturthat; sie gehen nicht aus den Bedingungen der Naturkräfte, sondern aus dem Willen eines wirkenden Geistes, nicht aus den vorangehenden Ursachen, sondern aus den erfolgenden Zwecken hervor; sind nicht die Schöpfung der gesetzten gebundenen Natur, sondern das Werk des setzenden freien Geistes. Sie mussten geschehen, um die in ihnen erstrebte Belehrung zu erreichen, und wahrlich! es wäre ein weit grösseres Wunder, wenn die geistige und sittliche Entwickelung des Menschen ohne sie erreicht worden wäre, wenn bei dem unfreien Walten der Naturkräfte, in denen ein freiwaltender Geist sich nirgends kund gibt, bei dem mächtigen Drängen der Naturtriebe, in denen Sittlichkeit, Heiligung und Gerechtigkeit sich nicht vorfindet,

der Mensch ohne sie die Grundwahrheit des Lebens sich erworben und wiedergewonnen, und seine geistige Bestimmung sich bewahrt und erhalten hätte, als dass sie in Wirklichkeit geschehen sind.

Denn sollten vielleicht die Schrecken der Elemente, die zwar nothwendig aus den sie bedingenden natürlichen Ursachen hervorgehen müssen, den Menschen aber in ihrer Kindheitsstufe als Allmachtszeichen eines freien herrschenden Willens erscheinen, und die Prüfungen des Lebens, die zwar unerlässlich aus den veranlassenden Umständen sich bilden, den kindlichen Seelen aber als Strafen für die verletzte Sittlichkeit sich gestalten, Lehrer und Verkünder der Wahrheit und Lehre gewesen sein, so würden diese nur durch eine Täuschung und einen Irrthum dem menschlichen Geschlechte vermittelt und überliefert worden sein; was aber mit der Wahrhaftigkeit und Allweisheit des Weltengeistes ganz unvereinbar wäre. Die elementaren Erscheinungen sind auch an sich unsichere und unklare Zeichen der freien Allmacht, und erweisen sich als zur Natur gehörig, als unwahr und täuschend; die Prüfungen aber zeigen sich bei den Mitgeschöpfen durchaus nicht als Strafen, und scheinen zuweilen für ganz entgegengesetzte Erfolge einzutreten, wenn nicht eine anderartige positive Belehrung erklärend zur Seite stehend, die wahre und richtige Auffassung vermittelt und erweist. Zudem, ganz abgesehen von dieser Betrachtung, zeigt uns die Geschichte deutlich und unzweifelhaft, dass die elementaren Schrecken und die socialen Prüfungen, die doch überall sich zugetragen haben, nicht hinreichten, Wahrheit und Lehre zu vermitteln, zu verkünden und zu verbreiten. Denn überall, wohin der Glaube an die Wunderthaten Gottes, wie sie im Judenthume erzählt werden, nicht gedrungen ist, haben die Menschen zur Erkenntniss der Gotteswahrheit sich nicht erheben, und zur sittlichen Heiligung und menschlichen Gerechtigkeit nicht gelangen können, obgleich sie gleiche Schrecken und gleiche Prüfungen erfahren haben. Durch die Wunderwerke allein ist dieses hohe Ziel erreicht, und die Menschheit zur wahren Erkenntniss hingeführt worden. Der Glaube daran kann daher auf keinem Irrthum und keiner Täuschung beruhen, kann rein menschlichen Schwächen nicht entsprungen sein, weil

die beseligendsten Wahrheiten und die heiligsten Lehren in ihm wurzeln, und aus ihm hervorgegangen sind, und sich entwickelt haben.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur samaritanischen Pentateuch-Uebersetzung und Lexicographie.

Von
Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

Für das hebräische Wort תחש steht bald עמום (Num. 4, 6; 8; 10; 11), bald עכום (im selben Cap. V. 14. 25; das. 27, 2; 28, 16). Letzteres scheint die richtige Leseart zu sein, was schon daraus hervorgeht, dass in Exod. z. B. 25, 5; 26, 14; 35, 23; 36, 19 u. a. O. immer עכום steht. Der samarit. Uebersetzer fasste nämlich תחש nicht als den Namen eines Thieres, sondern gleich allen andern alten Versionen als die Farbe des Leders und übersetzte, da طخش im Arabischen „dunkelfarbig" bedeutet עכום = חכום (wie ein anderes Exemplar bei Morin. hat) „schwarz." Vergl. besonders die angeführten Stellen aus Exod., wo ערת תחשים übersezt ist: משכים מעכמים „schwarze Felle". Saad., dem auch Abu-Said folgt, hat תחש ebendaher abgeleitet, und جلود دارش „schwarze Häute" übersetzt. Keineswegs aber bedeutet עכום „taxus" (Morin. und Castell.), noch weniger aber das dafür verschriebene עמום.

Num. 13, 22 gibt die sam. Paraphr. das nom. propr. צען durch טכם, wofür nach Analogie des Onkel. sicherlich טנם zu lesen ist; auch LXX. haben *Τάνις* und Saad. (Jes. 19; 11, 13) صان. — Das. 29, 35 עצרת, sam. Paraphr. עצמאה, ist nach Levit. 24, 36 u. a. O. offenbar עצראה zu lesen.

Deut. 1, 41 ונלחמנו, sam. Paraphr. וננגוי; dafür ist וננחי zu lesen, das immer für לחם steht (vergl. Castell. נחה); Castell. hat falsch נוה = pugnavit, wozu er das arabische غزا vergleicht.

Das. 29, 10 שטריכם, sam. Paraphr. סעריכון; Cast. סער = curator, das allerdings von dem syrischen und chaldäischen

סער = visitavit abgeleitet werden kann. Da aber für שטר sonst immer ספר steht (vergl. z. B. Exod. 5, 14. 15. 19; Deut. 16, 18); so ist es gewiss, dass hier ע und פ verwechselt und ספריכון zu lesen ist. — Das. 30, 4 ומשם יקבצך, sam. Paraphr. יברך. Morin. und Castell. haben daher: ברר = collegit; wozu Letzterer das arabische بَرَّ „herbeilaufen" vergleicht. Aber ברר hat wie im syrischen und chald., so auch im samarit. die feststehende Bedeutung „zerstreuen"; vergl. die Paraphr. zu Gen. 11, 5. 8; 49, 7 u. a. O.; hier ist יברך gewiss versetzt für ירבך. דבר heisst nämlich wie in allen dem samarit. verwandten Dialecten, so auch im samarit. selber „hinführen, leiten", vergl. die Paraphr. zu Num. 23, 11; 27, 22. Auch Genes. 49, 10 hat ein Exemplar bei Morin. für יתנגדון, wie der uns vorliegende Text die Leseart יקהתו des samarit. Textes übersetzt, ידברון.

Das. 32, 14 עתודים „Böcke", sam. Paraphr. ערימים, das Castell. „hirci" übersetzt. Aber Num. 7, 17 steht dafür עריפים, Genes. 30, 36 in dem Zusatz, den der samarit. Text hier hat, ערפיה; demnach ist auch hier עריפים zu lesen; es ist das חורפן des Onkel. (zu Genes 21, 29; 33, 19 und Hiob 42, 11), das syr. ܚܘܪܦܢ „Bock."

Das. V. 33 וראש פתנים אכור übersetzt die sam. Paraphr. וריש פתנין בר נבר, was allerdings im höchsten Grade auffallend ist. Castell., dem sich Uhlem. anschliesst, hat in seinem Lexicon נבר = tumor. Die Animadv. Sam. z. St. erklären: בר נבר i. e. filius tumoris, respondet quidem alibi נבך τῷ Hebr. גאה atque ut Araborum نبر prorsus idem significat Deut. 33, 26. 29. Aber wollte man auch zugeben, dass נבר an den angeführten Stellen dem hebr. גאה entspricht;[1]) so ist die auffallende Uebersetzung בר נבר für אכור, besonders bei einer so sclavisch wörtlichen Uebersetzung, wie es die sam. Paraphr. ist, noch immer nicht erklärt. Aber Castell. und Uhlem., sowie Morin., der „filius excellentiae" übersetzt, haben übersehen, dass der

[1]) בנברה für בגאותו und נברך für גאותיך scheint das hebräische נורא zu sein, das im samarit. die Bedeutung „Erhabenheit" hat, vergl. Castell. lxc. rad. נור. Durch diese Uebersetzung sucht die Paraphr. גאוה „Hochmuth, Stolz", das ihr auf Gott bezogen, ungeziemend scheint, zu umschreiben. Ueber das ב für ו vergl. oben S. 65.

samarit. Text nicht אכזר, sondern אך זרי liest. Dieses hat der Uebersetzer nach seiner Art gewiss wörtlich übersetzt; und zwar אך, wie sonst immer ברן (das syr. und chald. ברם) und זרי = זר, wie an allen andern Stellen, so auch hier בראי oder ברא (eigentlich „Auswärtiger, Fremder"); vergl. z. B. Deut. 25, 5 לאיש זר, sam. Paraphr. לגבר בראי, Levit. 10, 1 אש זרה — אש בראה. Er hat also אך זרי sicherlich ברן בראי oder ברן ברא übersetzt; das נ[2]) von ברן wurde zu ברא hinübergezogen, so entstand בר נברא. Das א am Ende fiel entweder aus, oder wurde zu dem folgenden אלית (für das hebr. הלא) gezogen; daher die fehlerhafte Leseart בר נבר, ähnlich wie Genes. 48, 13 וקד מלידה für וקדם לידה steht.

Das. V. 43 וכפר sam. Paraphr. וישרק. Castell. שרק „expiavit" (vergl. seinen Erklärungsversuch in den An. Sam. z. St.); Uhlem. vergleicht das arabische شرق „micuit" und das syrische ܫܒܛ „sibitavit", was zu Nichts führt. שרק ist aber gar kein samaritanisches Wort; es ist offenbar zu lesen וימרק. ש und מ können nämlich im sam. Alphabet leicht verwechselt werden (vergl. z. B. Num. 11, 18 למישר für למימר); wenn der untere Theil des מ fehlt, bleibt ש. Im selben Cap. V. 35 und 41 steht מרק für שלם in der Bedeutung „vergelten, strafen" (נקם ושלם = גבי ומרוק; אשלם = אמרק), vergl. Genes. 31, 39 אחטנה, sam. Paraphr. אמרקנה „ich musste das Sühnegeld bezahlen"; wie denn מרק überhaupt für den Begriff „Strafe, Sühnegeld bezahlen" zu stehen pflegt (vergl. Exod. 21, 36; 22, 1. 3. 4 und Genes. 18, 21 ואם לא אדעה; Onkel. אתפרע, sam. Paraphr. והן לא אמרק; auch Abu-Said يَمْحُو). מרק heisst wie im hebr. syr. und chald., so auch im samarit. „abreiben, abwaschen" (Levit. 6, 28 ומרק, sam. Paraphr. ויומרק), dann im übertragenen Sinne „die Schuld abwaschen" durch Bezahlung des Lösegeldes, „sühnen". Es ist demnach gewiss, dass auch hier für וישרק zu lesen ist ויומרק.

---

[2]) Das samarit. Alphabet hat nämlich keine Endbuchstaben, so dass das נ von dem Ende eines Wortes ganz gut zu dem Anfang des andern hinübergezogen werden konnte.

V.

Wichtiger und störender als diese, zum Theil leicht erkennbaren Abschreibefehler sind die zahlreichen in den Text gekommenen Glossen, denen wir besonders in der Uebersetzung zur Genesis häufig begegnen. Dass die sam. Paraphrase zuweilen verschiedene Punctationen oder verschiedene Lesearten vereinigt, hat schon Eichhorn (Einleit. in das A. T. I.,. § 305) erkannt und auch Winer (a. a. O. S. 11) angemerkt. Doch ist die Anzahl der von ihnen beigebrachten Beispiele — Eichhorn hat deren zwei, Winer, diese beiden mit gerechnet, sieben — so gering, dass einer genauen Texteskritik noch viele zu verzeichnen übrig bleiben. Castell. hatte von dem Vorhandensein solcher Glossen gar keine Ahnung. Sie sind also nicht nur ohne jede weitere Bemerkung in den Text aufgenommen worden, sondern haben auch zu den unrichtigsten und verwirrendsten Angaben in seinem Wörterbuche Veranlassung gegeben, die zum Theil auch in Uhlemanns Lexicon übergegangen sind.

Der Vollständigkeit wegen führen wir auch die wenigen bereits erkannten Glossen an und halten uns hierbei abermals an die Reihenfolge der einzelnen Bücher.

Genes. 1, 15 ברקיע השמים; sam. Paraphr. בפלוך פלוק שמיה. Morin. (a. a. O. z. St.): his duabus dictionibus utitur ut firmamentum explicet. Uhlem. übersetzt: in orbe coeli fulgenti. Aber פלוך und פלוק ist offenbar nur eine verschiedene Schreibung desselben Wortes (V. 14 steht פלוק allein für רקיע), und פלוך scheint die richtige zu sein; es ist das arabische فلك „rund sein", davon فَلَك „ein runder Theil" und im übertragenen Sinne „Erdkreis, Himmel" und فلكيّ „himmlisch"; vergl. noch das chald. פלך „Bezirk, Kreis".[3]) Ursprünglich stand wahrscheinlich פלוק, eine Glosse verbesserte פלוך und kam dann mit in den Text. — Das. V. 27 ויברא, sam. Paraphr. וברא וכן, beides Bezeichnungen für „erschaffen" (Winer a. a. O., vgl. oben S. 60). Das. 2, 3; שבת, sam. Paraphr. בטל פסק (Winer, das.) — Das.

---

[3]) فلق „aurora", das Uhlem. vergleicht, hängt mit diesem פלוך gar nicht zusammen.

V. 11 wird das nom. propr. פישון durch פישון קדוף gegeben; eine der beiden Bezeichnungen, wahrscheinlich פישון ist Glosse.

Das. 3, 9 ist ויקרא übersetzt: ויקרא וועק. Ersteres ist augenscheinlich aus dem hebräischen Text in die sam. Paraphr hineingekommen, die dieses Wort immer durch וועק gibt. — Das. V. 12 נחתה עמדי, sam. Paraphr. דאחנחת לי עמי (= die mir zugeführt wurde). — Das. V. 14 כי עשית, sam. Paraphr. למה ואיך (Winer, das.). Das. V. 22 וחי לעלם, sam. Paraphr. וחי וחף לעלם. In einem Texte muss fehlerhaft gestanden haben וחף. Jemand schrieb die richtige Leseart וחי an den Rand, die dann zu וחף in den Text kam. Castell. und Uhlem. haben nichtsdestoweniger חף „permansit".

Das. 4, 21 hat die sam. Paraphr. für die zwei im hebräischen Text genannten musikalischen Instrumente כנור ועוגב deren vier: פלכיסה וקטלום צננה ועמרה. Wir haben es hier augenscheinlich mit zwei verschiedenen Uebersetzungen zu thun, indem entweder die beiden ersten oder die beiden letzten Bezeichnungen eine in den Text gekommene Glosse sind. Was die etymologische Erklärung dieser Wörter betrifft, so ist פלכיסה das syrische ܦܠܟܝܣ, und dieses hängt vielleicht mit *πλῆκτρον* zusammen, das eher damit verglichen werden kann, als das von Morin. herbeigezogene *πέλεκυς*. קטלום ist offenbar das griech. *κιθάρα* oder *κίθαρις*, das auch die Targumim als קתרום (vergl. Aruch das.) kennen; צננה ist entweder eine der sogenannten Kuthäischen Wurzeln und hängt mit dem persischen چنگ zusammen (Castell. Ån. Sam. z. St.), oder, was wahrscheinlicher ist, das chald. חנגא, das der Talmud als musikalisches Instrument kennt (vergl. Aruch), wodurch auch Onkel. Exod. 15, 20 מחולות wiedergibt. Schwieriger ist die Erklärung von עמרה, wofür vielleicht זמרה zu lesen ist; vergl. das syr. und chald. זמרא für „Saitenspiel". Da die beiden ersten griechische, jedenfalls in der damaligen Umgangssprache übliche Namen sind, so sind die beiden andern, schwierigen und fremden Ausdrücke, die ursprünglich standen, wahrscheinlich durch diese geläufigeren erklärt worden, und diese Erklärung kam später mit in den Text.

Das. 4, 22 לטש כל חרש, sam. Paraphr. עפיף לסיק כל קהף. Hier sind für לטש zwei verschiedene Uebersetzungen; עפיף

„Schmied“ von עפף „schmieden“, vergl. Jesaias 2, 4 וכתתו חרבותם, Targ. ויעפפון סייפיהון, eben so Targ. zu Micha 4, 3 (vergl. noch Targ. zu 1. Kön. 19, 6); לסיק aber, das wahrscheinlich die Glosse ist, ist das صيقل oder صيقال des Abu-Said und Saadias, das „Metallglätter“ bedeutet; vergl. Bab. mez. 84 a. נייתי כסא דכספא מבי סלקא, wo Aruch richtiger סיקלי liest.

Das. 7, 23 וישאר אך נח, sam. Paraphr. ואשחיר (= ואישחאיר) אף נח כוף. Dieses כוף ist eben so sinnlos als überflüssig, da es nicht die Art dieser Uebersetzung ist, Wörter hinzuzufügen, die im Text nicht stehen. Nun aber ist klar, dass אף verschrieben ist für אך; zu diesem אף hat ein Leser bemerkt, dass an Stelle des פ ein כ (mit Buchstaben: כף oder כוף) stehen müsse, und indem er das פ durch ein Strichelchen als falsch bezeichnet hatte, an den Rand geschrieben כף oder כוף, das dann durch einen unwissenden Abschreiber als selbstständiges Wort in den Text kam, während das fehlerhafte אף unverbessert stehen blieb. כוף bedeutet sicherlich gar nichts; also auch nicht „solus“, wie Morin. und Castell. wollen.

Das. 11, 4 הבה נבנה, sam. Paraphr. הוי אתי נבנה. Ersteres ist das הבה oder הבו des Onkel.; אתי der imper. von אתא „kommen“, das syrische ܐܬܐ, das auch Pesch. hier hat; vergl. das talmudische תא שמע. Entweder הוי oder אתי ist Glosse. — Das. 14, 9 מלך גוים, sam. Paraphr. מלך שלטן חממאי (= עממאי) „der König, Herrscher der Völker“; vergl. Onkel. מלכא דעממין. — Das. V. 20 אשר מגן צריך, sam. Paraphr. דתרום ומסר סניך; hier sind die beiden Lesearten מְגֵּן „der überliefert hat“ und מָגֵן „Schild“ vereinigt (Eichh. und Winer, das.). Ursprünglich stand gewiss nur דתרום, das chald. תרים, תריסא „Schild“; auch Abu-Said hat الذى هو ترس اعدآيك,[4]) ein einsichtiger Leser verbesserte ומסר, das dann mit in den Text kam.

Das. 15, 1 אחר הדברים האלה, sam. Paraphr. בתר ממליה אלין בעדניון. Dieses überflüssige בעדניון erklärt Castell. unter

---

[4]) Aehnlich hat auch Jonath. מגן aufgefasst, wenn er übersetzt: דעבד סנאך כתריסא דמקבל מחתא „der deine Feinde macht wie einen Schild, der Hieben ausgesetzt ist“.

בעד „i. qu. בעד הנון, vel pro eo posthaec". Eine Glosse ist es demnach jedenfalls (Winer das.); nur ist es von ערן „Zeit" abzuleiten; בערניון „um diese Zeit"; also eine andere, freiere Uebersetzung als das wörtliche אלין בהר ממליה. — Das. V. 12 חשכה גדלה, sam. Paraphr. חשיכה רבה סגיה. — Das. 19, 9 נש הלאה, sam. Paraphr. קדם לעל ועלל. — Das. 21, 19 את הנער, sam. Paraphr. יח רביה עלמיה. — Das. 22, 14 יראה, sam. Paraphr. חזי וינפש „er wird sehen und vermehren"; hier sind die Lesearten יראה und ירבה vereinigt (Eichh. und Winer, das.). — Das. V. 16 יען אשר עשית, sam. Paraphr. חלף מרוק דעבדת; eine doppelte Uebersetzung für יען. Zu מרוק eigentlich „als Vergeltung, zur Sühne", vergl. oben S. 111. — Das. 25, 27 ויגדלו הנערים ויהי עשו, sam. Paraphr. ורבו רביה והוה אלולי עשו. Dieses ἅπ. λεγ. אלולי erklärt Cast. „primus, primogenitus". Wollte man auch die, gewiss unannehmbare Ableitung von אלוף, oder dem arabischen اولى gelten lassen (An. Sam. z. St.), so ist dieses Wort hier doch überflüssig; ferner ist אלולי eine plur. Form, während והוה im sing. steht. Wir haben es hier wieder mit einer Glosse zu thun; עלולי ist neben רביה eine Uebersetzung für נערים (vergl. oben zu 21, 29); אלול scheint nämlich, mit der den Samaritanern so geläufigen Verwechselung des א und ע, das hebräische עולל zu sein.

Das. 26, 2 אל תרד מצרימה, sam. Paraphr. אל תיעת לנפיק; sie hat also für אל תרד zwei Uebersetzungen, אל תיעת (von נעת = נחת) „geh nicht hinab" und לנפיק = לא נפיק vergl. oben S. 67) oder לְנָפִיק „geh nicht hinaus" oder „hinauszugehen". Die Uebersetzung von מצרים fehlt, wie denn häufig ein oder mehrere Wörter ganz ausgefallen sind. Castell. hat dennoch נפיק = „aegyptus".

Num. 10, 30 לארצי, sam. Paraphr. לתרעי ולארעי. Da א und ת im samarit. Alphabet sich nur durch ein kleines Strichelchen von einander unterscheiden, stand in einem Exemplar für לארעי „in mein Land" verschrieben לתרעי „in mein Thor"; ein Leser merkte das richtige לארעי an, und diese Verbesserung kam später zu dem falschen לתרעי in den Text, wo jetzt beide nebeneinander stehen (vergl. Winer, a. a. O. S. 27).

Deut. 32, 5 דור עקש ופתלתל, sam. Paraphr. גלי מעקם שור שקר. Der Uebersetzer hat פתלתל richtig von פתיל „gedreht,

gewunden“ abgeleitet und wörtlich durch שור gegeben, das er immer für פתיל „Faden“ hat (vergl. Exod. 28, 28. 37); ein Glossator setzte die andere, freiere Uebersetzung שקר „lügnerisch“ an den Rand, die wir nun mit im Texte haben.

Die Aufnahme dieser Glossen in den Text wurde eben so sehr durch die Unwissenheit der Samaritaner, als durch die zahlreichen gewaltsamen Correctionen begünstigt, die sich diese Uebersetzung gefallen lassen musste (vergl. Eichh. a. a. O. und oben S. 25 fl.).

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen und Anzeigen.

Versuch einer Darstellung der hebräischen Poesie nach Beschaffenheit ihrer Stoffe. Von Dr. Carl Ehrt. 104 und VI. S. Erschienen im Programm des Gymnasiums der Kreuzschule zu Dresden, 1865.

Die Behandlung eines Themas, das, wie das vorliegende, schon zahlreiche Forscher gefunden und eine überaus reiche Literatur aufzuweisen hat, setzt ein unermüdliches Studium und ein besonders reges und warmes Interesse für den zu behandelnden Gegenstand voraus. Was das Letztere angeht, so bestätigt in der That der aus einer genauen Durchlesung der angezeigten Arbeit gewonnene Eindruck die Versicherung des Verfassers im Vorworte, dass er die hebr. Sprachstudien „mit Liebe und inniger Hingebung gepflegt“ habe, in vollstem Masse. Wir constatiren dies von vornherein, weil wir das Verdienst eines von Liebe zum Gegenstande geleiteten Studiums so hoch anschlagen, dass es auch durch manche etwa an den Resultaten zu machende Ausstellungen nichts verliert. Treten wir nun an die Arbeit heran, so hat der Herr Verfasser nicht das nöthige Maass der Unbefangenheit und Selbstständigkeit bewahrt, das bei der Reichhaltigkeit der einschlägigen Literatur zu bewahren war; daher hier weniger ein selbstständiges Schaffen als eine sachgemässe Classificirung der herrschenden An-

sichten gegeben ist. Zwar kann auch in diesem Falle sich eine gewisse Selbstständigkeit geltend machen, indem entweder der Autor sich von vornherein eine Meinung bildet, die er an den Meinungen Anderer prüft, oder er schöpft mit Hülfe Anderer aus den Quellen, nimmt deren Ansichten in sich auf und reproducirt sie; das eigene Schaffen geht nicht ganz in dem Anderer auf, es macht sich in irgend einer Weise erkennbar. Unser Verfasser referirt grösstentheils nur, wenn auch in sehr geschickter Weise; er spricht zumeist nur in Citaten, und gestattet sich nicht, selbst das Einfachste ohne fremde Unterstützung zu sagen.

Gehen wir zur Sache selbst über. Die Abhandlung beginnt mit der Betrachtung der Kunst überhaupt. Eine gewiss untadelhafte Methode. „Kunst, heisst es, ist die gesetzmässige Darstellung der Idee der Schönheit.“ Diese Definition ist für Jeden, der nur einigermassen mit den Resultaten der neuesten ästhetischen Forschungen vertraut ist, eine geläufige und unbestreitbare. Ein kurzer Hinweis auf die neuesten Aesthetiker, etwa auf Rosenkranz, Vischer oder Carriére (die der Verfasser überhaupt gar nicht erwähnt, trotzdem der Letztere in seinem neuesten Werke die hebr. Poesie in den Bereich seiner scharfen Forschungen gezogen hat), hätte vollständig genügt. Der Verfasser aber begründet hier jedes Wort durch überaus lange, den Satz störende Citate aus ältern Autoren, wie Müller, Kant, Krause u. A., die nicht am Platze sind. Ferner ist das Wesen der Schönheit „organische Einheit“ und „Symbol der Sittlichkeit“, Worte, die in den herbeigebrachten langen Citaten von Kant und Krause ganz so wiederkommen.

Muss z. B. der Verfasser (S. 27, 28) erst Gewährsmänner, wie Luthardt, Tholuk, Tschirner und die Augsburger A. Z. für die Behauptung herbeiziehen, dass die heidnische Religion eine Naturreligion sei, dass durch sie die Macht der Sinnlichkeit gehe? Spricht die Mythologie nicht deutlich und beweisend genug? Es ist dies Alles doch nicht ein so wildfremdes Gebiet, dass man nicht wagen dürfte, ohne Legitimationskarte zu erscheinen.

So viel über das Verhältniss des Verfassers zu den secundären Quellen. Was die Eintheilung und Classificirung betrifft, um mit der formalen Seite hier fertig zu werden, so sind die-

selben im Ganzen recht scharf, klar und sachgemäss. Nur ist die Sonderung manchesmal zu subtil und künstlich; wir hätten ein grösseres Zusammenfassen der gleichartigen Stoffe gewünscht und eine weniger minutiöse Paragraphirung. So z. B. macht der Verfasser eine Trennung zwischen den hymnologischen Stoffen der Transcendenz (S. 32) und den der Heiligkeit Gottes (S. 41, 42) und scheint diese Trennung durch ein langes, etwas schwerfälliges Citat Kahnis' rechtfertigen zu wollen, aus welchem so viel hervorgeht, dass „die Beziehung heilig auf das sittliche Sein, auf den Willen Gottes unwidersprechlich ist". Aber dies auch zugegeben, so muss man doch, ohne gerade mit Bergel, Hengstenberg u. A. für das Wort „heilig" (קדוש) die Grundbedeutung „aussondern" anzunehmen, den Begriff der Heiligkeit unter den der Transcendenz subsummiren. Gott ist transcendent erhaben durch seine Machtvollkommenheit und durch die sittliche Vollkommenheit, beide Vollkommenheiten gehören eben zur Transcendenz Gottes, zur Vollkommenheit überhaupt, die bei Gott theilweise nicht denkbar sind. Consequenterweise müsste der Verfasser auch die Stoffe über die Gerechtigkeit, Liebe, Weisheit u. s. w. besonders behandeln. Eben so wenig wird sich eine strenge Theilung zwischen Liedern des „Preises" und Liedern des „Dankes" (S. 40) durchführen lassen, weil in der hebr. Poesie, namentlich in der hymnologischen die Begriffe „preisen, loben, danken" so ziemlich zusammenfallen, denn תורה bedeutet nicht ausschliesslich „Dank", wie der Verfasser meint, sondern auch, ja vielleicht noch öfter „Preis" und „Lob". Aus solcher überstrengen Sonderung entstehen auch recht viele Paragraphen, unter denen aber der § 20 „Ein Wort Luther's über den hymnischen und elegischen Stoffcharakter der Psalmen", der nichts Neues bringt, der überflüssigste ist, und er konnte im § 12 „Wesen und Eintheilung u. s. w." im Vorbeigehen berührt werden.

Kommen wir nun zur eigentlichen Arbeit. Die hebr. Poesie überhaupt wird hier nach dem Vorgange Meier's (Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer, nach unserem Dafürhalten das beste Erzeugniss auf diesem Gebiete), in weltliche und religiöse Stoffe getheilt. Das rein Weltliche ist, wie jedem Bibelkundigen bekannt, wenn man das Hohelied ausnimmt (das man aber auch nur in dem Glauben, es liege ihm

eine religiöse Tendenz zu Grunde, in den Canon aufgenommen), in der Bibel nur sehr spärlich oder eigentlich gar nicht vertreten, denn was sich hin und wieder vom Weltlichen findet, tritt nur so nebenbei und so unvollständig auf, ist so winzig und unbedeutend, dass es in der reichen Fülle der religiösen Stoffe eine besondere Rubrik nicht beanspruchen kann. Die „allgemein verbreitete Ansicht, dass die Dichtung der Hebräer lediglich in der Sphäre religiöser Stoffe sich bewege" (S. 11) ist deshalb nicht gar so irrig.

(Schluss folgt.)

Monatschronik

Bukarest. Unter der Willkürherrschaft des nunmehr glücklich beseitigten Fürsten Cusa hatten unsere Glaubensgenossen in den Donaufürstenthümern ganz besonders zu leiden. Trotz der wiederholten Versprechungen des Fürsten, die Lage der Juden zu verbessern, wurden die Schranken zwischen ihnen und den übrigen Staatsbürgern immer mehr erweitert. Erst in den letzten Wochen erschien ein Gesetz, welches die Juden von öffentlichen Lehrämtern ausschloss, zu denen sie bisher ungehindert zugelassen wurden. Es steht zu hoffen, dass die neue Regierung diese Beschränkung baldmöglichst aufheben wird.

Italien. Die israelitische Gemeinde zu Padua hat der Wittwe Luzzatto's eine einmalige Summe von 8000 Fr. und eine jährliche Pension von 800 Fr. votirt; die Gemeinde zu Venedig hat ihr ebenfalls 500 Fr. als jährliche Pension zugesichert.

London. Sir Moses Montefiore macht im Auftrage des Ministers des Auswärtigen, Lord Clarendon, in der Times bekannt, dass in Folge der Intervention des britischen Gesandten der Schah von Persien seinen Premierminister angewiesen habe, dafür Sorge zu tragen, dass die Juden in seinem Reiche in Zukunft mit Gerechtigkeit und Wohlwollen behandelt werden. — Der Minister des Innern sprach sich kürzlich im Unterhause

dahin aus, dass es nunmehr an der Zeit sei, den Juden, die bisher als Parlamentsmitglieder blos geduldet waren, auch das Recht zu verleihen, Parlamentssitze einzunehmen.

Pesth. Während der Adressdebatte kam auch die politische Stellung der Juden im Königreich Ungarn zur Sprache, bei welcher Gelegenheit sich der Landtag einmüthig für die Gleichstellung derselben erklärte.

Prag. In verschiedenen Ortschaften Böhmens, wie in Hostomic, Vseradic, Praskoles, Cerhovic, Maut, Rokitzan, Beraun u. a. fanden in den letzten Tagen des Februar seitens der czechischen Bevölkerung Excesse gegen die Juden statt. Man schlug ihnen die Fenster ein, plünderte und vernichtete ihre Habe, und vergriff sich auch an ihnen selbst. Dass die demagogischen Bewegungen der Czechen in solcher Gestalt ausarten, dass diese böhmischen Patrioten in ihrem Fanatismus Handlungen verüben, die ein würdiges Seitenstück zu den Judenverfolgungen des Mittelalters abgeben, ist ein sprechender Beweis ihrer geistigen und politischen Unreife. Denn während die Ungarn in ihrer Reichsvertretung sich unverhohlen für die Judenemancipation aussprechen, während in der Schweiz, in Deutschland, in Russland, in Skandinavien die Rechte der Juden immer mehr erweitert werden, bekunden die Czechen durch derartige Auftritte, dass sie sich nicht nur von den Deutschen, — mit denen sie ja Nichts gemein haben wollen, — sondern von allen civilisirten Nationen der Welt wesentlich unterscheiden.

Russland. Durch einen kaiserlichen Erlass ist allen Juden, welche auf einer russischen oder polnischen Universität ein Diplom erlangt haben, die Fähigkeit, Civilämter zu bekleiden, zuerkannt worden. Auch sollen in Zukunft an den Gymnasien jüdische Religionslehrer etatsmässig angestellt werden.

Wien. An Stelle des verewigten Manheimer ist Herr Dr. M. Güdemann, Rabbiner zu Magdeburg, Zögling des jüd.-theol. Seminars zu Breslau, zum Rabbiner und Prediger in hiesiger Gemeinde einstimmig gewählt worden.

Beiträge zur Alexandersage.

Um die Bedeutung der grossen Männer der Vergangenheit und ihren Einfluss auf die Zeitgenossen wie auf spätere Geschlechter genau zu erkennen und gebührend zu würdigen, genügt es nicht, sich mit ihrer Geschichte bekannt zu machen und die Resultate ihres Strebens einer Prüfung zu unterwerfen, man muss vielmehr, will man anders ein richtiges Urtheil über sie gewinnen, vor Allem die Sagen und selbst die fabelhaften Erzählungen, die sich an ihre Personen knüpfen, zu Rathe ziehen und deren Ursprung zu ergründen suchen. Denn gerade die Sagen, mit denen die Phantasie des Volkes seine Helden ausschmückt, die Dichtungen, welche, im Munde des Volkes lebend, im Laufe der Jahrhunderte den engen Kreis, den die Geschichte gezogen, ungehindert überschreiten und mit reicher, verschwenderischer Freigebigkeit die Grossthaten ihrer Lieblinge bis an die Grenzen des Wunderbaren, ja über diese hinaus, erweitern, sie lassen am unzweideutigsten die nachhaltige Wirkung erkennen, die das Auftreten solch' grosser Männer hervorgebracht. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend, haben in der neuesten Zeit viele namhafte Gelehrte werthvolle Untersuchungen angestellt über die Sagenkreise der verschiedensten Völker, und wenn es auch noch nicht überall gelungen ist, den Ursprung und Kerngehalt einer jeden einzelnen Sage zu ermitteln, so ist doch das magische Dunkel, das bisher

über den meisten Sagen gebreitet war, einigermaassen erhellt worden.

Eine ganz besondere Beachtung jedoch verdient die Alexandersage, die sich von allen andern Sagen wesentlich dadurch unterscheidet, dass sie nicht Eigenthum eines einzigen Volkes oder mehrerer verwandter Nationen ist, sondern ein Gemeingut der gesammten Menschheit bildet, dass sie, wie der Held, den sie besingt, die Scheidewand zwischen Abend- und Morgenland, zwischen Griechen- und Barbarenthum kühn durchbrechend, sich in allen Religionen, in allen Himmelsstrichen, in allen Sitten und Gebräuchen, in allen Jahrhunderten heimisch zu machen verstanden hat. Die Griechen und Perser, die Egypter und Armenier, die Juden und Samaritaner, die Araber und Türken, die Italiener und Franzosen, die Deutschen und Slaven, die Engländer und Schotten, sie alle haben diese Sage bearbeitet, sie alle haben ihr den Stempel ihres eigenthümlichen Volkscharakters aufgedrückt, ihre Sitten und Anschauungen in dieselbe niedergelegt, ihre innersten Gedanken und Empfindungen in sie hineingeflochten. Die Thaten des kühnen Macedoniers, des grössten Königs, von dem uns die Geschichte berichtet, haben ihren Widerhall gefunden in den Gefilden, die der Orontes durchströmt, wie in den Eichenwäldern Germaniens, sein Name ist erklungen und besungen worden in den heissen Sandsteppen Arabiens, wie in den Thälern des schottischen Hochgebirges. Dass unter der grossen Zahl der Alexanderromane, die während des Mittelalters aller Orten verfasst wurden, sich manche befinden, denen jeder poetische Werth abzusprechen ist, die sich in Form und Inhalt als unfertige Machwerke mittelmässiger Dichter zu erkennen geben, kann uns nicht Wunder nehmen und darf uns die Erforschung dieses Sagenkreises nicht verleiden; werden wir doch hierfür reichlich entschädigt durch die bezaubernden Schilderungen, die erhabenen Lehren und Beispiele, die herrlichen Geistesblitze, die uns aus den meisten orientalischen und occidentalischen prosaischen und poetischen Alexanderbüchern in Menge entgegenleuchten. Schon früh wurde nämlich auf das Leben Alexander's

des Grossen, auf sein rasches Emporsteigen bis zur höchsten Stufe des Ruhmes und Glückes, auf sein rastloses und unersättliches Streben nach Vergrösserung seiner Macht, auf seinen jähen Tod, der ihn in der Blüthe seines Lebens ereilte und seiner Siegeslaufbahn plötzlich ein Ziel setzte, als auf ein passendes Beispiel menschlicher Schwäche und Ohnmacht hingewiesen. „Alexander, der mächtige Eroberer," so singt ein arabischer Dichter, „dessen Herrschsucht niemals befriedigt werden konnte, dem alle Kostbarkeiten der Erde nicht genügten, bot, als die Stunde seines Todes herannahte, dem Schicksale vergebens eine ganze Welt an, die er erobert hatte, für wenige Stunden, um die er sein Leben verlängert zu sehen wünschte."

Solche Betrachtungen waren es wohl vorzugsweise, welche die Alexandersage bei allen Völkern so beliebt machten, und welche hauptsächlich die Priester und Lehrer des Volkes zur Ausschmückung und Ausbildung derselben anregten. Auch der Talmud und die Midraschim enthalten manche Sagen über Alexander; so wird unter Anderem erzählt, dass die von den Juden besiegten Völker dieselben vor Alexander's Richterstuhl wegen unrechtmässiger Aneignung ihres Landes verklagt hätten, vom Könige aber nach einer gediegenen Vertheidigung der Juden abgewiesen worden seien. Der jerusalemische Talmud berichtet von einer, auch in mehreren abendländischen Alexanderromanen erwähnten Luftfahrt, die Alexander unternommen, um den ganzen Erdball zu überschauen und in den Himmel zu fliegen. Am bekanntesten ist die im Tractate Joma aufbewahrte Legende, welche seinen Zug nach Jerusalem, seine Anerkennung des wahren Gottes und sein freundliches Verhalten gegen die Juden erzählt, eine Legende, die ihren Ursprung dem bei den Juden wie bei allen Völkern vorhandenen Wunsche verdankt, den grossen König zu dem Ihrigen zu machen, oder ihn doch wenigstens in möglich nahe Beziehung zu ihnen treten zu lassen. Dieser Zug nach Jerusalem, den vor Allem Pseudo-Josephus sehr ausführlich behandelt, ist in vielen abendländischen Alexanderromanen aufgenom-

men, in manchen, wie bei Lambrecht, fehlt er hingegen gänzlich. Die Samaritaner, welche bekanntlich Alles, was das Ansehen der Juden erhöhen konnte, zu verdunkeln und zu verdrängen bemüht waren, haben diese Sage so umgestaltet, dass sie zum Nutzen und zum Vortheil ihrer Religion ausschlug; sie erzählen nämlich, dass Alexander die Anerkennung des wahren Gottes und die Verehrung der Diener dieses Gottes nicht vor Jerusalem dem jüdischen Hohenpriester, sondern dem Oberpriester der Samaritaner gegenüber vor Samariens Hauptstadt ausgesprochen, die Juden hingegen sehr streng behandelt und wegen ihres Verhaltens zu den Samaritanern getadelt habe.

Allein ganz besonders interessant und der Beachtung würdig ist eine im vierten Abschnitte des Traktates Tamid befindliche Hagada, welche eine Unterredung Alexander's mit den Alten des Südens,[1]) sowie seinen Zug nach dem Garten Eden erzählt. Da in mehreren abend- und morgenländischen Alexanderromanen dieselbe Sage, wenn auch zum Theil in veränderter Gestalt, wiederkehrt, und man bisher darüber zweifelhaft gewesen ist, welchem Volke die Ausbildung dieser so sehr charakteristischen Sage zuzuschreiben und wie die verschiedene Behandlung derselben zu erklären ist, wollen wir in Folgendem versuchen, diese Zweifel zu lösen, und zu diesem Zwecke zunächst die verschiedenen Gestalten, welche diese Sage bei den verschiedenen Völkern angenommen hat, zusammenstellen.

Die in Rede stehende Legende des Talmud beginnt mit den Worten: Zehn Fragen richtete Alexander der Macedonier an die Alten des Südens, wie z. B. ist die Entfernung des Himmels von der Erde, oder des Ostens vom Westen eine grössere? ist das Licht oder die Finsterniss früher erschaffen? Nachdem die Weisen alle diese Fragen gelöst und ihren Lohn von ihm erhalten hatten, sprach er: „Ich wünsche nach der Stadt Afrika

---

[1]) זקני הנגב.

zu gehen.“ Sie antworteten: „Das kannst du nicht, denn der Weg dorthin führt durch dunkle Berge.“ Er aber erwiderte: „Mein Entschluss, dorthin zu ziehen, steht fest, rathet mir also, auf welche Weise ich diesen Entschluss ausführen kann.“ „Wohlan denn,“ sprachen jene, „verschaffe dir lybische Eselinnen, die im Finstern gehen können, und spanne Seile auf dem Wege aus, damit du auf deiner Rückkehr durch sie geleitet wieder an den Ort deines Ausganges gelangest.“ Alexander befolgte diesen Rath und kam zunächst in eine nur von Frauen bewohnte Gegend. Als er sich zum Kriege gegen sie rüstete, liessen sie ihm sagen: „Wenn du uns besiegst, so hast du nur Frauen besiegt, unterliegst du aber, so wird man dich den von Weibern besiegten König nennen.“ Da bat er sie um Brot, sie aber reichten ihm goldene Brote auf einem goldenen Tische, und auf seine Frage, ob denn ein Mensch goldenes Brot essen könne, antworteten jene: „Wenn du dich von gewöhnlichem Brote nährest, hättest du zu Hause bleiben und nicht hierher kommen sollen.“ Bei seinem Scheiden aus dieser Stadt schrieb er an das Thor derselben folgende Worte: „Ich, der Macedonier Alexander, war ein Thor, bis ich in die Stadt der Frauen kam und von Weibern Weisheit lernte.“ Darauf setzte er sich an den Bach und verzehrte sein Mahl. Als er die Fische, die er bei sich hatte, abwusch, strömten sie solch' angenehme Wohlgerüche aus, dass er sagte: „Ich erkenne daraus, dass dieser Bach aus dem Eden fliesst.“ Einige behaupten, er habe mit diesem Wasser nur sein Gesicht gewaschen, Andere jedoch berichten, er sei dem Wasser gefolgt, bis er an der Pforte des Eden angelangt sei. Alsbald rief er aus: „Oeffnet mir das Thor!“ Doch ihm ward die Antwort: „Dies ist Gottes Thor, nur die wahrhaft Frommen ziehen durch dasselbe ein.“ Worauf er erwiderte: „Ich bin ein mächtiger und angesehener König, gebet mir doch wenigstens Etwas.“ Da reichte man ihm einen Schädel. Alles Gold und Silber, das er bei sich hatte, legte er nun auf eine Wagschale, allein der Schädel wurde nicht aufgewogen. Als er hierüber erstaunt die Rabbinen nach der Bedeutung dieser eigenthümlichen Er-

scheinung fragte, antworteten sie ihm: „Dies ist der Schädel eines Menschen von Fleisch und Blut, dessen Auge unersättlich ist.“ „Woher wisst ihr dies?“ wandte jener ein. Alsbald nahmen sie ein wenig Erde, streuten sie auf den Schädel, und die Wagschale sank herunter. So heisst es auch in der Schrift (Prov. 27): „Die Hölle und das Verderben sind nimmer satt, und des Menschen Augen sind unersättlich.“

Die arabischen, persischen und türkischen Alexanderromane lassen die Reise ihres Helden nicht der Auffindung des Paradieses, sondern der Quelle des Lebens gewidmet sein; diese Quelle, die einen herrlichen Glanz verbreitet, deren Anschauen das grösste Glück gewährt, das dem Menschen zu Theil werden kann, besitzt die Kraft, denjenigen, der von ihrem Wasser getrunken, unsterblich zu machen. Alexander hört von dieser Quelle, und da ihn kein Hinderniss schreckte, wenn es galt, sein Ansehen und seinen Ruhm zu vermehren, beschloss er, trotz mannigfacher Warnungen, das gefahrvolle Unternehmen zu wagen und die Quelle aufzusuchen. In seinem Heere befand sich der Prophet, oder nach Andern der Grossvezier Alchidr; dieser wird von dem Könige vorausgeschickt und findet mit Hülfe eines Siegelringes, den ihm Alexander mitgegeben, die Quelle wirklich auf, trinkt aus derselben und wird unsterblich, kehrt aber nicht zu Alexander zurück, da eine Stimme verkündet, es sei dem Alexander nicht vergönnt, die Quelle zu schauen. An der Quelle selbst ereignet sich das Wunder, dass ein getrockneter Fisch, der in derselben abgewaschen wird, in dem wunderwirkenden Wasser plötzlich wieder auflebt und den Händen Alchidr's entspringt. Alexander, der vergebens die Rückkehr seines Abgesandten erwartet, irrt rath- und trostlos vierzig Tage in der von undurchdringlicher Finsterniss bedeckten Wüste umher, zerfallen mit der Welt und mit Gott und in Verzweiflung darüber, dass er des höchsten irdischen Glückes nicht theilhaftig werden soll. Da erscheint ihm der Engel Sorosch, ermahnt ihn, von seiner unersättlichen Begier abzulassen, und sich mit dem zu begnügen, was das Schicksal ihm bestimmt

habe, und gibt ihm einen kleinen Stein von der Grösse eines Obolus, den er ihm gut aufzubewahren befiehlt. Darauf ertönt eine Stimme vom Himmel, welche den Alexander noch einmal bedeutet, das Aufsuchen der Lebensquelle aufzugeben, da er das Glück, dessen Chidr theilhaftig geworden, nicht erlangen werde. Nach unsäglichen Beschwerden und Anstrengungen kommt der König aus den mit ewiger Finsterniss bedeckten Gegenden endlich wieder an das Tageslicht zurück, woselbst er und seine Begleiter die Wahrnehmung machen, dass die Steine, die sie im Lande der Finsterniss aufgelesen haben, sich in kostbare Edelsteine verwandelt haben. Der von Serosch dem Könige gegebene Stein hat dieselbe Kraft, wie der Schädel, von dem im Talmud erzählt wird, nur erscheint hier Chidr noch einmal, um die Bedeutung desselben zu erklären. Einige erzählen, dass mit Chidr zugleich der Prophet Elias die Quelle des Lebens aufgefunden und durch den Genuss ihres Wassers die Unsterblichkeit erlangt habe.

Dies ist in der Kürze der Inhalt der Sage von Alexander's Zug nach der Quelle des Lebens, die in den persischen, arabischen und türkischen Alexanderromanen überaus weitläufig und mit allen Ausschmückungen, deren die orientalische Phantasie fähig ist, dargestellt wird. Aber nicht nur die Verfasser von Alexanderbüchern behandeln diese Sage mit besonderer Vorliebe, auch andere Dichter und Schriftsteller nehmen oftmals auf dieselbe Bezug, um durch sie den Beweis zu führen, dass die Erlangung des höchsten Glückes nicht in der Hand des Menschen liege, und wäre er selbst so mächtig und allvermögend wie Alexander. Die Erzählung von dem Steine, der durch alle Schätze der Welt nicht aufgewogen werden konnte, findet sich hingegen nicht in allen orientalischen Bearbeitungen der Alexandersage; bei Firdusi z. B., der in seinem Königsbuche die Geschichte Alexander's mit vieler Ausführlichkeit behandelt und keine der erwähnenswerthen Sagen, die sich an die Person des grossen Königs knüpfen, und die im Orient noch heute als Geschichte gelten, unberücksichtigt lässt, fehlt dieser interessante Zug der

Sage gänzlich, ein Umstand, der uns sehr bedeutsam für die Erklärung desselben zu sein scheint.

Von den occidentalischen Bearbeitern der Alexandersage erwähnen die meisten die Reise in's Paradies oder nach der Quelle des Lebens gar nicht; so die beiden ältesten Recensionen des Pseudo-Callisthenes, Julius Valerius etc., oder behandeln diesen Theil der Sage sehr kurz, unterlassen es auch, wie sie wohl sonst zu thun pflegen, Betrachtungen und Belehrungen daran anzuknüpfen. Eine Ausnahme hiervon macht der Pfaffe Lambrecht, dessen Schilderung von Alexander's Zuge in das Paradies, oder in das Reich der Seligen zu dem Schönsten gehört, das die deutsche Literatur des Mittelalters aufzuweisen hat. Der Hergang ist in der Kürze folgender: Nachdem Alexander die ganze Welt seinem Scepter unterworfen hat, treibt ihn die unbezwingliche Begier, sich auch des Paradieses zu bemächtigen, und Zins von den Engelchören zu erheben. Die Aelteren und Erfahrenen von seinen Begleitern widerrathen ihm zwar ein solch' kühnes und frevelhaftes Wagniss, allein der König beharrt bei seinem unbeugsamen Entschluss. Er lässt Schiffe ausrüsten und mit Proviant versehen, und fährt dann den Euphrat herauf, der nach Genes. 2 seinen Ursprung im Paradiese hat. Nach vielen Abenteuern und Gefahren gelangt er an die Himmelsburg — denn das Paradies wird hier in echt mittelalterlich-ritterlicher Art als ein ungeheures, von den Engeln bewachtes, uneinnehmbares Castell dargestellt — und lässt durch eine Gesandtschaft die Uebergabe derselben fordern. Auf ihr ungestümes Pochen erscheint ein Greis an der Pforte, der, sobald er Alexander's Vorhaben vernommen, ihm den Rath ertheilt, schleunigst umzukehren und Gott um Gnade anzuflehen, dass er ihm sein frevelhaftes Beginnen verzeihe. Dann überreicht er der Gesandtschaft einen Stein, den sie ihrem Herrn bringen möge, damit er seine Kraft erprobe, denn:

Sobald ihm deutlich wird gemacht,
Welche sei des Steines Macht,

So wird er sich zur Demuth kehren,
Er kann sich dessen nicht erwehren.

Alexander lässt sich belehren und kehrt zurück; in Griechenland angekommen, will er den Werth des Steines erproben, doch Keiner seiner Weisen vermag ihm hierüber Aufschluss zu geben; endlich wird ein hochbetagter, weiser Jude herbeigeholt, welcher seine Bedeutung ganz wie die Rabbinen im Talmud und wie Alchidr in der arabisch-persischen Sage angibt.

Der Vollständigkeit wegen erwähnen wir hier noch die in diesem Punkte von allen andern Alexanderromanen abweichende Darstellung des altfranzösischen Romans von Lambert li Tors, welche den Hergang in folgender Weise erzählt: Alexander habe vier Greise gefangen, von denen er die Nachricht erhielt, dass in der Wüste drei verzauberte Quellen seien, deren eine die Kraft habe, einen hundertjährigen Menschen, der sich in ihr bade, zu einem dreissigjährigen zu machen; die zweite verleihe dem sich in ihr Badenden die Unsterblichkeit, die dritte mache einen Todten, den man mit ihrem Wasser wasche, wieder lebendig. Alexander beschliesst, diese Quellen aufzusuchen; die erste findet er wirklich, allein sie hat für ihn keinen Werth. Die beiden andern entdeckt einer seiner Abgesandten, der hier den Namen Henoch trägt, trinkt von dem Wasser der Unsterblichkeit, verkündet aber dem Könige, Niemand könne sie vor Ablauf eines Jahres finden. Alexander, hierüber erzürnt, lässt den Henoch, da er ihn nicht tödten kann, in eine Säule einsiegeln.

Treten wir jetzt der Frage nach dem Ursprunge dieser eigenthümlichen Sage von Alexander's Zuge nach der Quelle des Lebens oder nach dem Paradiese näher, so gelangen wir alsbald zu der Ueberzeugung, dass der Orient die Heimat derselben ist. Denn erstens erkennen wir in derselben den orientalischen Geist so recht eigentlich wieder, und zweitens ersehen wir aus der weitläufigen Behandlung, deren sich diese Sage bei den orientalischen Schriftstellern zu erfreuen hat, welches Interesse und welchen Anklang sie bei den Völkern des Orients gefunden

hat. Die occidentalischen Bearbeiter der Alexandersage hingegen wissen von diesem Zuge entweder gar nichts, oder erwähnen ihn, mit alleiniger Ausnahme des Pfaffen Lambrecht, doch nur sehr kurz. Lambrecht aber hat für diesen Theil seines Alexanderliedes, wie bereits von verschiedenen Gelehrten nachgewiesen ist, rabbinische Legenden benützt, wofür auch noch der Umstand spricht, dass zur Erklärung der Bedeutung des räthselhaften Steines ein Jude herbeigeholt wird. Bei weitem schwieriger jedoch dürfte die Beantwortung der Frage sein, welchem orientalischen Volke die Ausbildung dieser Sage zuzuschreiben sei; zwei hervorragende Gelehrte, Spiegel und Weil, haben ihre Ansichten hierüber bereits ausgesprochen, von denen der Eine die Araber, der Andere die Juden für die Erfinder dieser Sage hält. Sehen wir, wie sie ihre Ansichten begründen, und ob die von ihnen angeführten Beweise stichhaltig sind.

Spiegel[2]) ist der Meinung, dass die Erzählung von Alexander's Reise nach der Quelle des Lebens, wie die von seinem Zuge nach Mekka und seinem Besuche in der Kaaba, sowie überhaupt von seinen in Arabien ausgeführten Heldenthaten durch die Verwechselung mit Dulkarnain (Zweihorn), einem sagenhaften, arabischen Eroberer der Vorzeit entstanden sei. Nur so finde die auffallende Thatsache ihre Erklärung, dass der Prophet Alchidr, dessen die Sage sonst nirgends erwähnt, hier plötzlich erscheint und eine so bedeutsame Rolle spielt. Allein obwohl Spiegel diese Erklärung für so sehr einleuchtend und über jeglichen Zweifel erhaben hält, dass es ihm überflüssig scheint, dieselbe näher zu begründen und mit irgend welchen Beweisen auszurüsten, so hegen wir dennoch nicht nur gegründete Zweifel hinsichtlich ihrer Richtigkeit, sondern müssen dieselbe als durch und durch unhaltbar verwerfen. Denn auch zugegeben, die Sage von Alexander's Zug nach Mekka und von seinen Thaten in Arabien verdanke ihre Entstehung der Ver-

---

[2]) Die Alexandersage bei den Orientalen.

wechselung des grossen Königs mit dem arabischen Dulkarnain, — obwohl es sicherlich weit einfacher und wahrscheinlicher ist, in diesen Erzählungen eine Nachahmung der jüdischen Legende von Alexander's Zuge nach Palästina und seinem Besuche im Tempel zu Jerusalem zu finden, — so ist es doch unmöglich, den Zug nach der Quelle des Lebens durch eine solche Namensverwechselung erklären zu wollen. Denn die Verwechselung Alexander's und Dulkarnains ist nach Spiegel's und mehrerer anderer Gelehrten Ansicht durch die falsche Auffassung der achtzehnten Sure des Koran Seitens der mohammedanischen Exegeten entstanden, welche nämlich der irrigen Ansicht sind, der hier erwähnte Dulkarnain sei identisch mit Alexander dem Grossen, während in Wahrheit der Stifter des Islam einen alten arabischen Eroberer hierbei im Auge gehabt habe. Nun finden sich aber, wie oben gesagt ist, fast alle wesentlichen Züge dieser Sage bereits in der talmudischen Legende von Alexander's Reise in's Paradies, und der Talmud hat bekanntlich lange vor Muhamed seinen Abschluss erhalten. Wenn wir nun nicht etwa zu der ganz unmöglichen Annahme unsere Zuflucht nehmen wollen, dass bei den Juden fast ganz dieselbe Sage über Alexander verbreitet gewesen, welche die Araber an die Person des Dulkarnain geknüpft hatten, so müssen wir Spiegel's Erklärung zurückweisen und den Ursprung dieser Sage auf andere Weise zu deuten versuchen.

Den Arabern die Ausbildung derselben zuzuschreiben, könnten wir nur noch durch das Auftreten Alchidr's bewogen werden. Allein die Berichte der Araber über diesen Propheten sind so unbestimmt und verworren, und zeigen so deutlich, dass die Araber selbst nicht wissen, wen sie sich unter diesem Namen zu denken haben, dass wir unmöglich aus dem Auftreten dieses Mannes einen Schluss auf die Entwickelung der Sage ziehen können. Einige halten den Chidr nämlich für identisch mit Pinehas, Andere mit Elias, wieder Andere glauben, man habe sich den heiligen Gregor unter seinem Namen zu denken. Manche stellen die Behauptung auf, er vertrete alle drei

soeben genannten Männer, indem die Seele des Einen in den Andern übergegangen sei; Viele nehmen auch zwei Chidr an, die durch einen Zeitraum von vielen Jahrhunderten von einander getrennt sind. Solche widersprechende Meinungen lassen zur Genüge erkennen, dass die Persönlichkeit Alchidr's den Arabern selbst räthselhaft erschien, und dass wir mit ihr Nichts für die Entstehung dieser Sage beweisen können. Wenn wir nun noch ferner erwägen, dass sich in der vorislamischen Religion der Araber für diese Sage, die doch sicherlich eine religiöse Grundlage hat, gar keine Anhaltspunkte finden, so können wir mit Fug und Recht die Behauptung wagen, dass ihre Heimat nicht in Arabien zu suchen ist, dass sie vielmehr einem andern orientalischen Volke ihre Entstehung verdankt.

Auf den ersten Blick nun scheint es viel für sich zu haben, die Juden für die Erfinder dieser Sage zu halten, und in der That sprechen mehrere gewichtige Gründe dafür. Während nämlich die übrigen Erzählungen, die sich über Alexander den Grossen im Talmud finden, sehr kurz und fast nur andeutungsweise behandelt werden, ist der Legende von seinem Zuge in's Paradies eine ausführlichere Behandlung zu Theil geworden, auch haben wir für diese Sage keine ältere Quelle, als den Talmud aufzuweisen, und endlich entspricht es so sehr dem Geiste des Talmud, durch anziehende Erzählungen die Wahrheit eines biblischen Spruches zu beweisen, dass man sich versucht fühlt, anzunehmen, die ganze Legende im Traktat Tamid sei von den Rabbinen erfunden, um den Bibelvers: „Die Hölle und das Verderben sind unersättlich, und auch des Menschen Augen sind nimmer satt" durch ein passendes Beispiel zu erläutern. Aus all' diesen Gründen nimmt daher Weil[3]) keinen Anstand, die Sage von Alexander's Zuge nach der Quelle des Lebens und von seiner Reise durch die Regionen der Finsterniss als aus jüdischen Legenden entlehnt aufzufassen.

---

[3]) Heidelberger Jahrbücher, 1852. S. 214.

Allein bei genauerer Betrachtung der in Rede stehenden Talmudstelle drängt sich uns unwillkürlich die Ueberzeugung auf, dass in ihr viele fremdartige Elemente enthalten sind, und dass sie schwerlich jüdischen Ursprungs ist. Zunächst kommen in dieser Erzählung sehr seltsame, zum Theil bis jetzt noch unerklärte Ausdrücke vor, deren Bedeutung man nur aus dem Zusammenhange, und auch so noch nicht mit Bestimmtheit erklären kann; dann aber kündet sich diese Legende schon von vornherein als eine einem fremden Sagenkreise entlehnte an, denn ihre Eingangsworte lauten: „Zehn Fragen legte der Macedonier Alexander den Alten des Südens vor.“ Der Ausdruck „Alte des Südens“ kann unmöglich von jüdischen Gelehrten gebraucht sein, da eine solche Bezeichnung im Talmud nirgends wiederkehrt; ausserdem wird im Verlaufe der Erzählung der dialektische Streit zwischen Alexander und diesen Alten des Südens mehreremale durch die Worte der Weisen (חכמים) unterbrochen, welche nämlich in manchen Punkten anderer Meinung als die Alten des Südens sind und ihre abweichende Meinung zu begründen suchen. Mit den Weisen sind natürlich jüdische Gelehrte gemeint, und aus dieser Gegenüberstellung von „Weisen“ und „Alten des Südens“ erhellt deutlich, dass unter den letztgenannten nicht jüdische Gelehrte verstanden werden sollen.[4]) Doch noch aus einem andern Umstande lässt sich der Schluss ziehen, dass diese Legende unmöglich von den Juden ausgebildet sein kann. Das Verlangen, die Reise in's Paradies zu unternehmen, wird nämlich nach dem Talmud in Alexander nur dadurch wachgerufen, dass die Fische, welche er in dem an der Stadt der Frauen vorbeifliessenden Bache abgewaschen hatte, einen lieblichen Duft verbreiteten, woraus er auf den paradiesischen Ursprung des Baches schloss. Es ist aber schwerlich anzunehmen, dass der jüdische Darsteller dieser Legende, dem es darum zu thun war, die unersättliche Gier des Menschen zu schildern, einen so kleinlichen Neben-

---

[4]) Vergl. Rapoport: Erech Millin, sub voce אלכסנדר.

umstand, wie das liebliche Duften der Fische, zum Ausgangspunkte seiner Erzählung gemacht haben würde, wenn er dieselbe erfunden und nicht nach einer bereits vorhandenen Sage, in welcher die Fische eine wichtige Rolle spielten, umgearbeitet hätte. Dazu kommt noch, dass im Talmud eine Meinungsverschiedenheit darüber herrscht, ob Alexander wirklich den Zug nach dem Paradiese unternommen, dass Einige behaupten, er habe sich damit begnügt, sein Gesicht mit dem wohlriechenden Wasser zu waschen, dass also diese Sage unter den Juden durchaus nicht allgemein verbreitet und allseitig bekannt war. Dies Alles bestärkt uns in der Annahme, dass diese Legende nicht auf jüdischem Boden entstanden, sondern einem fremden Volke entlehnt und so umgestaltet sei, dass sie ein jüdisches Gepräge erhielt, und alles dessen entkleidet wurde, was der jüdischen Religion und der Anschauungsweise der Juden nicht entsprach. Die Erzählung von den Fischen erinnert deutlich an das in den arabischen, persischen und türkischen Alexanderromanen weitläufig besprochene Wunder von dem Lebendigwerden des Fisches in der Quelle des Lebens. Allein da in der jüdischen Religion der Glaube an eine wunderwirkende Quelle, welche Todte lebendig machen kann, keinen Anhalt findet, und der Darsteller der talmudischen Legende den Vorwurf nicht auf sich laden mochte, einen solchen Aberglauben im Volke zu verbreiten, andererseits aber das ganze Ereigniss nicht ignoriren zu dürfen glaubte, änderte er den Thatbestand dahin um, dass er den Fischen nur einen lieblichen Duft entströmen lässt. Hieraus folgt dann zugleich, dass die ursprüngliche Gestalt der Sage die ist, welche den Zug Alexanders nach der Quelle des Lebens gerichtet sein lässt, und dass die Erzählung von seiner Reise in das Paradies, wie wir sie im Talmud finden, nach dieser gebildet ist.

(Fortsetzung folgt.)

Aphorismen über die biblischen Offenbarungs-Wunder.

Von
Dr. H. Hirschfeld.

(Fortsetzung und Schluss.)

Die Wunder, in solcher Art aufgefasst, nicht als Zeichen und Beweise, sondern als Thaten zur erfahrungsmässigen Vermittelung der geistigen und sittlichen Grundwahrheit und Lehre, sind an sich auch weder unglaublich noch unwahrscheinlich, sondern gerade nothwendig. Sie widersprechen nicht der Allweisheit der Natur, stellen sich nicht als eine Verbesserung und Ergänzung des Schöpfungswerkes dar, als wollten sie darthun, dass dieses unvollkommen und unvollendet sei, sondern sind der Natur ganz adäquate Thaten Gottes, wie sie, von ihm in's Leben gerufen, um im vollen Gegensatze zu ihr, mit ihr gemeinsam die religiöse Entwickelung der Menschheit zu erzielen. Denn der wahre Gottesbegriff, wie die sittliche Freiheit, die beide im vollen Widerspruche zur constanten Ewigkeit und Nothwendigkeit der Natur stehen, können ja nur im Gegensatze zu ihr zur erfahrungsmässigen Erkenntniss gebracht und dargethan werden. Die Wunder sind danach die kundgebenden Thaten des freien, nach Zwecken handelnden und lehrenden Weltengeistes, wie das Selbstbewusstsein im Menschen sich in Thaten und Worten darstellt, die mit den Naturtrieben in keinerlei Verbindung stehen. Sie sind also in dem Weltenplane mit prädestinirt und bedingt, und mit Recht bemerken die Weisen, dass die Mittel, die Wunder zur Zeit zu verwirklichen, zugleich mit der Welt geschaffen worden sind. Zehn Dinge, sagen sie, es sind dies die Gebilde, an denen und durch die die Wunder sich manifestiren, seien in der Zwischenzeit der Schöpfung und ihrer Vollendung geschaffen worden. Sie wollen damit andeuten, dass die Schöpfung vollendet aus Gottes Hand hervorgegangen sei; denn auch die Wunder, die zur religiösen Entwickelung der Menschheit bei der Freiheit des Willens noth-

wendig werden können, seien mitbedacht und vorgesehen worden; da sie aber im Gegensatze zur Natur eine geistige That sind, so seien sie gleichsam in der Zwischenzeit vorbereitet worden. Die Wunder bilden demnach den negativen Pol dem positiven der Natur gegenüber, die beide gemeinsam das geistige Element verwirklichen; sie sind beide Werke des Weltengeistes, der in seiner vollen Wahrheit sich in ihnen offenbart. Der dem Menschen angeborene Hang zum Wunderglauben aber hebt die Unwahrscheinlichkeit auf, die in der natürlichen Anschauung wurzelt. Sind die Wunder an sich doch wahrlich nicht mehr wunderbar, als die Natur selbst es ist.

Sie haben aber endlich auch, wie wir gezeigt, ihre erhabene Bestimmung, und wie die Geschichte lehrt, ihren Zweck, ihre Wirkung nicht verfehlt. Sie haben die Grundwahrheit nicht bewiesen, sondern erwiesen, nicht bezeugt, sondern vermittelt; die Lehre nicht empfohlen, sondern verkündet, nicht bestätigt, sondern auf den wahren Ursprung zurückgeführt, und die Geister nicht zum Glauben gezwungen, sondern zur Erkenntniss angeregt, nicht verfinstert, sondern erleuchtet. Durch sie hat sich der Weltengeist in der Natur offenbart, und der Mensch seine sittliche und geistige Bestimmung auf Erden kennen gelernt. Ihre Erfolge erzählt thatsächlich die Geschichte; die Menschheit hat wirklich sich durch den Glauben an sie zur religiösen Erkenntniss erst erhoben, und in sinnesgemässer Wahrnehmung die geistige Wahrheit und die sittliche Pflicht erfahren, wie sie ihr ursprünglich eingegeben ist, und in ihrem Bewusstsein wurzelt.

II.

Wenden wir uns nun, nachdem wir die Bedeutung der Wunder dargethan, und ihre Nothwendigkeit nachgewiesen haben, zu einer Betrachtung und Untersuchung ihres Wesens und ihres Auftretens, worin das Wunderbare an ihnen besteht, und wie und wann es erscheint. Wir haben schon gezeigt und ausgeführt, dass das Wunderbare im eigentlichen Sinne im vollen Gegensatze zur Natur sich befindet, aus ihren Gesetzen sich nicht erklären lässt, und aus ihren Bedingungen nicht hervorgegangen ist; Wunder sind Erscheinungen und Ereignisse, die nicht in den ursächlichen Kräften der Natur, sondern in den

zweckdienlichen Walten des Geistes ihren Ursprung haben und begründet sind. Es ist hierbei nun ganz gleichgültig, und auch wohl nie zur Entscheidung zu bringen, ob das Wunderbare in den erscheinenden Gegenständen oder in den wahrnehmenden Sinnen erzeugt und hervorgebracht worden ist, mit andern Worten, ob wirklich in der äussern Welt Erscheinungen und Ereignisse gebildet worden sind, die ganz adäquat auf die Sinne wirken, und von ihnen wahrgenommen werden, die aber mit der Natur nicht übereinstimmen, und von ihr nicht ausgehen, oder ob die menschlichen Sinne derart afficirt worden sind bei der innern Wahrnehmung, dass ganz natürliche Erscheinungen und Ereignisse nicht adäquat auf sie einwirken, und daher von ihnen ganz anders aufgefasst werden. Im ersten Falle liegt das Wunderbare in dem gebildeten und erzeugten Gegenstande, der sich natürlich nicht erklären lässt, im andern in der veränderten und modificirten Wahrnehmung, die mit der naturgemässen nicht übereinstimmt. Gleichviel aber ob die natürliche Beschaffenheit des Gegenstandes oder die natürliche Kraft der Sinne sich verändert und umbildet hat; die Veränderung und Umbildung ist der Natur der Dinge entgegen, ist von ihr nicht ausgegangen, zeigt auf einen andern Ursprung hin, auf den waltenden Geist, und ist somit eine Wunderthat. In welcher Art sie jedoch thatsächlich geschehen ist, kann nie ermittelt und festgesetzt werden. So wenig je bestimmt werden kann, wie ein Ding an sich in Wirklichkeit ist; eben so wenig kann je bestimmt werden, wie die wunderbaren Erscheinungen und Ereignisse an sich thatsächlich waren, ob so oder anders, wie sie zur Wahrnehmung kamen. Für die Wahrnehmenden sind sie so und nicht anders, als sie erscheinen. Sein und Erscheinen ist für sie gleich; denn sie nehmen nur das Bild wahr, das an den Sinnen zum Vorschein kommt, gleichviel ob diese durch die Gegenstände selbst, oder durch eine anderartige aussergewöhnliche Einwirkung afficirt worden sind. Die wahrgenommenen Wunder bleiben immer Wunder.

Wir wollen dies an einem Beispiele deutlich machen. Die am Fusse des Berges Sinai versammelte Menge hörte eine redende Stimme inmitten des Feuers, sah aber keine Gestalt. Es war dies eine Wundererscheinung, und konnte dadurch hervorgebracht worden sein, dass entweder wirklich Laute ohne

die geeigneten Organe gebildet wurden, die dann naturgemäss auf die Gehörorgane wirkten, und von ihnen vernommen wurden, oder dass die Gehörorgane dergestalt durch den Donner etwa afficirt wurden, dass jene Laute gehört wurden. Die Menge hat sie einmal gehört und vernommen, und wird darüber nie in's Klare kommen, in welcher Weise es geschehen ist, was für die Wahrnehmung auch gleichgültig ist, ob durch wirkliche Laute oder Donner, die ihnen wie Laute ertönten. Wenn wir über die Grösse des Wunders in dieser Erscheinung uns ein Urtheil bilden wollen, so wird freilich die widernatürliche Affection des Gehörsinnes, die bei jedem Einzelnen aus der versammelten Menge geschehen sein musste, uns wunderbarer und grossartiger erscheinen müssen, als die Bildung von Lauten ohne Sprachorgane, die nur einmal vorgenommen zu werden braucht. Für das Wunder jedoch ist es gleich, wie es vollbracht wurde; es bleibt ein solches, und deutet auf die Geistesallmacht hin, die die sittlichen Gebote verkündete und dadurch heiligte.

Wohl theilen die Wunder sich aber in Wirklichkeit für uns in innerliche und äusserliche, d. h. sie sind in Beziehung auf die Natur entweder positiv oder negativ, und auf den Menschen geistig oder wesentlich. Das Wunderbare an ihnen, gleichviel in welcher Weise, ob durch den Gegenstand oder die Sinne es zur Wahrnehmung kommt, kann entweder in ihrer Wirklichkeit und Thatsächlichkeit, d. h. in ihnen selbst liegen, oder in ihrer Wirkung und Bedeutung, d. h. in ihrer Auffassung. Die Wunder nämlich treten uns doch immer innerhalb der Schöpfung entgegen, und werden da mittelst der Sinne wahrgenommen; sie können sich demnach als wirkliche, äusserliche, von der Ordnung der Natur abweichende Erscheinungen und Gebilde darstellen, oder aber in dem wunderbaren Effect, in dem ungewöhnlichen von ihnen erreichten Zwecke, als einem innerlichen geistigen Vorgange, als solche kennzeichnen. In dem einen Falle besteht das Wunderbare in dem Wesen der Erscheinung, oder in der Affection der Sinne, in dem andern in der Auffassung des Menschen, oder in der Wirkung derselben.

Wir wollen dies durch Beispiele erläutern. Wenn ordnungsgemässe, natürliche Erscheinungen oder Ereignisse so eintreten, mit einem solchen Glanze, einer solchen Macht, Stärke und Wirkung, mit einem solchen Effect, zu einer bestimmten Zeit und

unter solchen Umständen, dass das dieselben wahrnehmende Individuum gleichviel ob durch die äusserliche Ungewöhnlichkeit oder die innere Ergriffenheit sich gezwungen sieht, Wunderbares in ihnen anzuerkennen, und sich herauszudeuten, so wird es eben erst durch diese Anerkennung und Deutung über das belehrt, was das Wunder verkünden soll. Wenn aber ausserordentliche widernatürliche Erscheinungen und Ereignisse sich ihm zutragen, dass der Mensch das Wunderbare an ihnen selbst erkennt, so wird er durch dasselbe zugleich schon unterwiesen über das, wozu das Wunder bestimmt ist. Jene sind Wunder, die innerlich im Geiste und der Auffassung sich zu solchen gestalten, diese dagegen solche, die äusserlich in ihrem Wesen selbst als solche zum Vorschein kommen.

Die innerlichen Wunder, insofern sie nur durch ihre Wirkung und ihre Auffassung den Charakter des Wunderbaren an sich tragen, sind gleichsam nur individuell, und vollziehen sich in dem Sinne des einzelnen Menschen; die äusserlichen dagegen, indem sie das Wunderbare in dem Wesen der Erscheinung und des Ereignisses enthalten, sind universell, und stehen selbst für ihre Anerkennung ein. Jene erwirken das Wunderbare im Geiste, und belehren uns erst durch diesen, also mittelbar, diese tragen es selbst in sich, belehren uns also durch sich selbst, also unmittelbar.

Wenn nun die Bedeutung und Bestimmung der Wunder zweifacher Art ist, nämlich die Menschheit über die innenlebende Grundwahrheit zu belehren, dass die Allmacht und Allweisheit nicht eine unbewusste ursächliche Nothwendigkeit, sondern eine intelligente, selbstbewusste, zweckthätige, freiwillige Gotteswesenheit sei, und sie über ihren geistigen Beruf zu unterrichten, dass die ihr eingegebenen sittlichen Pflichten der Heiligung und Gerechtigkeit als Gebote des Weltengeistes zu befolgen seien, so folgt daraus, dass zwar die innerlichen, die für jedes Individuum und dessen Auffassung geschehen und prädestinirt sind, sich nach Bedürfniss gar oft und für jedes wiederholen können, die äusserlichen dagegen, die durch ihr Wesen für die Allgemeinheit belehrend und massgebend sein sollen, für jede Art ihrer Bestimmung nur Einmal geschehen dürfen. Eine Wiederholung derselben, nachdem Wahrheit und Lehre in sinnesgemässer Erfahrung zur Erkenntniss gebracht worden sind,

wäre nicht nur überflüssig und entbehrlich, sondern würde dem Plane der Weltordnung widerstreben, zu einer That der Willkür herabsinken. Wenn die Menschheit einmal auf dem Sinnenwege durch Wunder erfahren hat, dass Gott Herr ist der Natur, freiwillig in ihr waltet, und die geistige Sittlichkeit anordnet und heiligt, und der Einzelne durch innerliche Wunder, durch Vorgänge an sich und um sich, ihre ungewöhnliche Wirkung und seine geistige Auffassung hingeleitet wird, es sich vorzustellen, zu wiederholen und anzuerkennen, so ist der ideale Plan der Schöpfung ausgeführt, und ihre Bestimmung erfüllt; die ursprünglich prädestinirte Wunderkraft hat dann ihr Ziel erreicht und keinen Grund, sich wieder zu bethätigen.

In der That treten uns auch im Pentateuch nur zwei solcher äusserlichen Wunder entgegen: Der Durchgang durch das Meer, und die Offenbarung am Sinai. Ersteres zeigt uns, dass Gott die Einrichtungen und Gesetze der Natur aufheben kann, als Herr in ihr frei waltet, und das Prinzip der Gerechtigkeit verwirklicht, indem er den Unschuldigen errettet, und den Schuldigen bestraft, also innerhalb der Schöpfung geistige Zwecke verfolgt. Es bekundet darum dieses Wunder seine יד הגדולה, seine heilige Allmacht und geistige Thätigkeit, und ist gleichsam ein Commentar zur richtigen und wahren Auffassung der Natur, dass ein intelligenter Geist sie gesetzt, sie frei erhält und in ihr wirkt, dass die Schöpfung nicht eine That unbewusster Nothwendigkeit, sondern das Werk selbstbewusster Freiheit sei. Es ist eine Wahrnehmung durch's Auge.

Das andere dagegen belehrt uns über unsere geistigen Pflichten als Befehle des göttlichen Willens, ihn als Weltengeist und waltende Vorsehung anzuerkennen, andere Gewalten nicht abgöttisch zu verehren, und Selbstheiligung, Gerechtigkeit und Sittlichkeit zu erstreben. Wie die zehn Gebote die Aufgabe des Menschen, als Diener des Weltengeistes sich zu bewähren, zeichnen und darstellen, und wie sie die vollständige Unterweisung erfüllen, ist eine Betrachtung, die nicht hierher gehört, und die wir für eine andere Zeit uns vorbehalten. Diese Wunderverkündigung ist gleichsam die Uebersetzung der innern eingegebenen Geistespflichten in menschliche Worte und menschliche Sprache, und zeichnet uns so den ursprünglichen Willen Gottes bei Schöpfung des Menschen deutlich fassbar und ver-

nehmlich. Sie ist eine Wahrnehmung durch das Ohr, wie jede Belehrung, die den Menschen erhöhet zum Diener Gottes, wie er es sein soll.

Wahrheit und Lehre sind somit in beiden durch sinnesgemässe Erfahrung zur Erkenntniss gelangt, und wie sie dem menschlichen Geiste gleichsam angestammt, in seiner Versunkenheit aber in Anschauung der ihn umgebenden Natur verloren gegangen sind, ihm wiedergefunden und wiedergegeben worden. Der Menschheit wurde das Beseligende und Erhebende, das in ihnen liegt, und das sie durch Aneignung der Naturweisheit und Vernachlässigung der innerlichen Selbsterkenntniss eingebüsst, und nie und nimmer sich wiedererworben hätte, durch diese Wunderwerke erhalten und bewahrt.

Die innerlichen Wunder dagegen wiederholen sich, wie es für das Bedürfniss des Individuums und der Zeit erforderlich ist, oft und zu verschiedenen Zeiten, und treten uns bald mit minderer bald mit grösserer Klarheit und Deutlichkeit entgegen. Der Mensch kann schon in den eintretenden natürlichen Elementarerscheinungen, besonders aber in seinem Einzelleben, wie in dem Weltgerichte, der Weltgeschichte, die leitende Hand einer intelligenten Vorsehung erkennen, die Gnade gewährt, Gerechtigkeit übt, das Gute belohnt und Unthaten sühnt, die höhere Zwecke, die Veredlung des Einzelnen und die geistige Entwickelung der Menschheit anstrebt und erreicht. Denn die Erscheinungen der Natur und die Ereignisse der Geschichte sind gar oft in ihrem Eintreten und ihren Wirkungen wunderbar zu nennen, deuten auf einen zweckthätigen Weltengeist hin, und verkünden seine Anerkennung. Allein sie werden eben so oft durch das ganze Naturleben und die Schicksale der Mitgeschöpfe verdunkelt, und verfehlen ihren Eindruck auf die Erfahrung und Wahrnehmung der Menschen, die sie anderartig auffassen, und mehr nach ihren Ursachen als nach ihrer Bestimmung sich erklären. Denn die Menschen wollen nicht Ursache und Zweck miteinander identificiren, und jene durch diesen bedingt sein lassen, sondern trennen sie nach der Zeit ihrer Verwirklichung von einander, halten sich an die vorangehende Ursache, der jeder Zweck und jede Absicht abgesprochen wird und leiten aus ihr die Erscheinung und das Ereigniss her.

So werden die Menschen im Allgemeinen, wenn ein Mann

in demselben Augenblicke, da er einen andern räuberisch anfällt und tödten will, von einem niederfahrenden Blitzstrahl getroffen wird, so dass der Andere von der Gewaltthat gerettet wird, in diesen Ereignissen doch nicht das beabsichtigte Streben einer waltenden Gerechtigkeit, das in der Naturerscheinung vorhergesehen war und sie veranlasste, sondern nur eine That des Zufalls und der natürlichen Bedingungen finden und erkennen. Die Ereignisse sind schon dadurch genügend erklärt. Sie meinen aber ganz ähnliche schon zu ganz andern, zuweilen sogar entgegengesetzten Erfolgen eintreten gesehen zu haben, und sprechen darum den natürlichen Ursachen alle Vernunft und jede zweckmässige Absicht ab. Es waltet für sie kein höherer Geist in der Natur.

Die innerlichen Andeutungen und Belehrungen müssen darum, wenn es erforderlich ist, und die Zwecke der Vorsehung nicht anders erreicht werden können, in solcher Art hervortreten, theils durch die Machtentwickelung der Naturerscheinung, theils durch die sie begleitenden Umstände, theils durch die Zeitverhältnisse, theils endlich durch ihre Uebereinstimmung mit dem beabsichtigten und erzielten Erfolge, dass die Wahrnehmung sie nicht so leicht verkennen, und an ihrer Wahrheit zweifeln kann. Sie nehmen dann durch all' dieses den Charakter des Wunderbaren an, und die Erscheinungen und Ereignisse stellen sie dadurch als ordentliche Wunder im Geiste heraus, ohne dass in der wesentlichen Erscheinung der Natur oder in dem Acte der Sinneswahrnehmung irgendwie eine Abweichung oder Veränderung von den natürlichen Gesetzen und Bedingungen stattgefunden hat.

So waren die zehn Plagen Egyptens. Sie waren dazu bestimmt, das Prinzip der waltenden Gerechtigkeit zu bekunden, dass Gott die Verstocktheit und Gewaltthätigkeit nicht ungestraft lässt, den Unterdrückten aber und Misshandelten schützt und befreit, und wir erkennen darin den heiligen und geistigen Willen, der sich wohl bewähren wird, und wenn auch nicht immer sichtbarlich und vernehmlich für uns, sicher in einem andern höhern Reiche. An ihnen sollte, weil es so nothwendig für die Zeit war, unverkennbar und deutlich den Menschen auf erfahrungsmässigem Wege der Glaube an die weltleitende Vorsehung vermittelt werden, der Glaube an die richterlichen Tha-

ten Gottes in der Natur. Es waren zwar ganz naturgemässe Erscheinungen; es ist durchaus nicht widernatürlich, dass Wasser sich blutigroth färbt, Frösche, Heuschrecken, Ungeziefer und Gewild in Massen sich zeigen, Aussatz, Pest und Tod Verheerungen anrichten, und Hagel und neblichte Finsterniss herniederkommen; aber die wundermächtige Gewalt der Plagen, die gerade Egypten treffenden Heimsuchungen, die Uebereinstimmung in Anfang und Ende mit der verkündeten Zeit, und der Eintritt derselben auf ein angegebenes Zeichen machen es unwahrscheinlich, dass sie nur zufällig und nach ursächlichen Naturgesetzen sich sollten zugetragen haben, und stellen sie als innerliche Wunder dar. Durch die Erscheinungen wird vermittelst der Auffassung auf ihre Bestimmung hingedeutet, und die Plagen werden darum als ein אצבע „Finger" Gottes bezeichnet, der da hinweist und zeigt. Sie belehrten die Welt, dass der Weltengeist auch innerhalb der Natur Gerechtigkeit übt, und ihre Kräfte verwendet, die Gewaltthätigkeit zu bestrafen, und den Unschuldigen zu befreien.

Es musste ferner gezeigt werden, dass Gott auch innerhalb der Natur den Menschen liebevoll schützt und bewahrt, und die Wolken- und Feuersäule über dem Lager war das wunderbare Symbol. Es ist nicht gerade widernatürlich, dass in der glühenden Wüste gegen die Strahlen der Sonne sich ein solcher Dunstmantel bilde, und die Nächte durch elektrische Strömungen erleuchtet werden; aber dass so sichtbarlich sich diese Naturerscheinungen unverkennbar zum Schutze des Volkes gestalteten, machte sie zu Wundern, dass man daraus die leitende Macht der Vorsehung erkannte, die selbst innerhalb der Naturkräfte sich bewährt.

Aber Gott rettet und schützt nicht nur den Menschen, er ernährt ihn auch; er speist ihn und befriedigt seine Bedürfnisse. Die Gaben der Natur werden uns von der waltenden Gnade gereicht, die die Schöpfung durchweht, und mit den Naturkräften schafft. Sichtbarlich wurde dies dem Volke in der Wüste in dem Manna, den Wachteln und dem Fels, der Wasser gibt, dargethan und gezeigt. Es sind dies wieder nicht widernatürliche Erscheinungen; Manna fällt auch jetzt noch, aber dass es gerade mit solcher Macht und in solchen Massen und zu den bestimmten Arbeitstagen herniederkam, und nach Bedürfniss

sich bald einen bald zwei Tage hielt, war wunderbar daran. Eben so war das Wunderbare an den Wachteln, die oft in grossen Zügen erscheinen, dass sie gerade dann sich einstellten, als das Verlangen nach Fleisch rege war. Und endlich verhielt es sich eben so mit dem Felsen, aus dem immer Wasserquellen hervorsprudeln, aber dass es gerade geschah, als die Noth es erforderte, auf ein gegebenes Zeichen, drückt der Erscheinung den Stempel des Wunderbaren auf. Zeit und Umstände machten dies Alles zu innerlichen und individuellen Wundern, die sich in jedem Menschenleben zeigen, hier aber mit grosser Deutlichkeit und Klarheit hervortraten.

Es musste auch wiederum bekundet werden, dass Gott dem Verderben Einhalt thut und Krankheiten heilt. Die Kräfte der Natur sind nach seinem Willen thätig, und werden von ihm belebt. Sichtbarlich zeigte sich dies in dem Aufhören der Pest durch die That des Pinchas, und in der Heilung vom Schlangenbiss durch den Blick in die Höhe. Es ist nicht widernatürlich, dass eine Pest aufhört, und dass der blosse Glaube oder sympathetische Mittel gesunden lassen. Aber der Eintritt der Heilung und Besserung zur bestimmten Zeit trug den Charakter des Wunderbaren an sich, und dies sollte erweisen, dass eine sich erbarmende Vorsehung waltet.

Endlich aber musste in solchen Wundern noch gezeigt werden, dass die Widersetzlichkeit und Feindseligkeit gegen den Bund der Treue geahndet und bestraft werde durch den Untergang solcher Bestrebungen, und dies wurde in dem Versinken der Rotte Korach's dargethan. Es ist dies ebenfalls ein Ereigniss, das im gewöhnlichen Laufe der Dinge bei Erderschütterungen und Erderücken zuweilen vorkommt; aber das Zusammentreffen dieses elementaren Vorfalles mit dem Abfalle der Rotte und dem dadurch herbeigeführten Verderben der Empörer gestaltete sich zum Wunder. Es wurde dadurch bekundet, dass es eine sittliche und gerechte Weltordnung gibt, und dass auch in den gewöhnlichen Naturerscheinungen das moralische Prinzip von dem Weltengeist verfolgt wird. Denn sie sind nicht das Ergebniss einer blinden Nothwendigkeit, sondern das Product der waltenden Herrschaft des Geistes.

Fassen wir das Alles zusammen, so ist die religiöse Anschauung von einer innerhalb der Natur waltenden Vorsehung

nach allen Seiten hin durch den ganzen Kreislauf eines Menschenlebens nach allen seinen natürlichen und sittlichen Bedürfnissen in diesen innerlichen Wundern auf erfahrungsmässigem Sinnenwege zur deutlichen und klaren Erkenntniss gebracht worden. Gott schafft innerhalb der Natur mit ihren Kräften, bestraft die Gewaltthätigkeit, beschützt die Gerechtigkeit, heilt die Kranken und vernichtet die feindlichen Bestrebungen. Es konnte dies nur an der Natur selbst erwiesen werden, die sich durch eine wunderbare Gestaltung und Einwirkung in der Wahrnehmung und Auffassung des menschlichen Geistes als im Dienste der Gerechtigkeit, Liebe und Gnade thätig erweist, und somit von einem erhabenen Geiste nach freier Intelligenz und zu heiligen Zwecken geleitet sich darstellt; die erfahrenen innerlichen Wunder, die sich dem Menschen als solche manifestiren, bestimmen ihn, dies anzuerkennen. Dagegen sollten die äusserlichen Wunder bekunden, dass Gott Herr ist der Natur, sie gesetzt, beliebig ändert und vernichtet, und sie nur so lange bestehen lässt, als es ihm gefällt. Es konnte dies wieder nur im vollen Gegensatze zur Natur gezeigt werden, dass Gott als freiwilliger Weltengeist ihre Gesetze und Bedingungen gebildet und den freien Menschengeist in den Anordnungen seines Willens belehrt. Während diese aber universell und in der Aussenwelt sich darstellend, sei es an den Gegenständen oder den Sinneswerkzeugen durch Abänderung ihrer innern Natur sich manifestirend, nur einmal, wie gesagt, für jede dieser ihrer beiden Bestimmungen auftreten, zeigen sich jene zwar auch nur nach Bedürfniss der Zeit und Umstände für bestimmte Zwecke mit grosser Klarheit und Evidenz, wiederholen sich aber gar oft in jedem individuellen Leben, wenn auch nicht so klar und deutlich. Es gilt dabei nur dem Winke der Vorsehung zu folgen, und mit Moses zu sprechen: „Herr, lehre mich deine Wege erkennen."

Eine ganz andere Art von Wundern im Gegensatze zu den beiden hier besprochenen, welche wir Offenbarungswunder nennen, weil sie zur Offenbarung der Grundwahrheit und Lehre dienten, tritt uns in den heiligen Schriften noch entgegen, die wir als prophetische bezeichnen wollen. Sie gestalten sich für den Einzelnen, den Auserwählten, zu Wahrnehmung seines eigenen Berufes, und für die, die an seine Mission glauben

sollen. Es sind dies Erscheinungen, Verkündigungen, Verheissungen, Zeichen, Bilder und Thaten der gotterfüllten Männer, die den grossen Beruf haben, die verkündeten und offenbarten Lehren und Wahrheiten der Menge eindringlich zuzuführen. Da zeigen sich auch Wunder, die zuweilen nur zur Beglaubigung der Männer und zur Bewahrheitung ihrer Worte geschehen mussten, und einen ganz andern Charakter als die Offenbarungswunder an sich tragen. Sie sind wie die anderer Religionen Zeichen und Beweise, nur mit dem Unterschiede, nicht zur Anerkennung der Wahrheit und Lehre, sondern nur der Person des Propheten und Abgesandten. Die hier hervortretende Wunderkraft ist eine in der Persönlichkeit ruhende, wie sie zuweilen auch bei Hallucinationen, Exstasen und Visionen hervortritt, oder einzelnen Auserwählten innewohnt, welche durch die Genialität ihres Geistes und die Zaubermacht ihrer Eigenschaften Verborgenes ahnen und Grosses schaffen, die so aber bei den Propheten in wunderthätiger Weise sich kund gibt, oder als Begeisterung sich zeigt. An die Wundergabe der Propheten schliessen sich all' die Wunderbegebenheiten an, die aus ihrem persönlichen Kreise heraustreten, und als wunderbare Wahrnehmungen und Vorgänge sich gestalten. Sie gehören zur Prophetengeschichte, die einer ganz anderartigen Betrachtung unterliegt, und nicht zu den Offenbarungswundern, die hier Gegenstand unserer Untersuchung waren, und sind wie die Gesichte, Vernehmungen, Uebertragungen, Enthüllungen und Verkündigungen Ausflüsse und Ergebnisse der innigen Verbindung und Vereinigung des Menschengeistes mit Gott, bei der der Mensch seine beschränkte Individualität aufgibt, sich ihm anschliesst, zu ihm erhebt und durch ihn wirkt, spricht, ahnt und schaut.

Dahin sind auch aus dem Pentateuch zu zählen: die Erscheinung am brennenden Dornbusche, die Wunderzeichen des Moses vor Pharao, die Erscheinung Gottes vor den Aeltesten, der blühende Levistab, der Tod der beiden Aronssöhne, die Weissagung des Eldad und Medad, die Strafe der Miriam, die redende Eselin etc. etc., die nur als prophetische Ergänzung der Offenbarungsgeschichte betrachtet, und in diesem Sinne im Pentateuch erzählt werden.

Wir haben somit den ganzen Wunderkreis des Offenbarungsglaubens betrachtet. Es stellt sich durch ihn zur erfahrungs-

mässigen Erkenntniss die erhabene Lebensanschauung heraus, dass Gott als Weltengeist verehrt werden, und der Mensch in seinem Dienste handeln muss, dass Gott als Herr der Natur, gerecht und gnadenvoll in ihr waltet, ihre Kräfte zu höhern moralischen Zwecken verwendet, nach Belieben sie ändern und bestehen lässt, die Menschheit belehrt, erzieht und richtet, und sie schützt, nährt und erhält. In diesem Sinne wird die Weltschöpfung und werden die Begebenheiten der Vorzeit, die Sündfluth, die Sprachverwirrung, die Naturerscheinung des Bogens, der gleichsam Himmel und Erde verbindet, betrachtet, behandelt und dargestellt. Es ist dies eine Anschauung, die dem innersten Wesen des Menschen aus seiner Selbsterkenntniss entspringt, und in den Erzvätern in ihrer ganzen Reinheit sich verwirklichte, dem menschlichen Geschlechte aber, das sie in seinem Naturleben verloren hatte, auf dem Sinnenwege durch Erfahrungen aus den Wunderbegebenheiten wieder zur Erkenntniss im Glauben gebracht, gerettet und erhalten worden ist.

Die Wahrheit und Lehre, die sich aus dieser Anschauung ergeben, gibt uns, wie gesagt, die Natur der Schöpfung nicht, und sie können nur in Erscheinungen und Ereignissen, die im vollen Gegensatze zu ihr, als unmittelbar von Gott ausgehend sich darstellen, vermittelt und erkannt werden. Die Wunder belehren uns darum weit mehr, als die Natur; sie belehren uns über den Geist, der in ihr und ebenbildlich im Menschen waltet, und der in der Welt anerkannt und verehrt, und im Menschen an seine Pflichten gemahnt und mit ihnen vertraut gemacht werden soll, und verkünden uns somit die Wahrheiten und Lehren der Religion, die nicht der Natur, sondern dem Geiste angehört. Sie führen uns Gott näher zu, dass wir ihn lieben und verehren, und lehren uns seine Eigenschaften und Wege in Wahrheit erkennen. Zum Gott der Wunder-Offenbarung können wir beten, ihn können wir anrufen, er ist unser Vater, unsere Vorsehung und unser Schutz, der seine Liebe und Gnade zu jeder Zeit, wie er es bewiesen, an uns bewährt, wenn wir nur darauf merken wollen; er ist nicht die „Nothwendigkeit“ und der „Zufall“ der Griechen, die Gottheiten der Natur, sondern die liebende heilige Allmacht und Allweisheit; zu ihm können wir uns erheben, und als treue Diener in Beobachtung unserer Pflichten seine Liebe und sein Wohlgefallen

uns erwerben. Erhebender Glaube und heilige Liebe wurzeln in den Wunderthaten, und beseligende Hoffnungen entquellen aus ihnen. Als עשה נפלאות Wunder thuend steht Gott uns nahe, und bedenkt uns als geistige Wesen unmittelbar, während er die andern geistlosen Geschöpfe nur den Bedingungen und Gesetzen der Natur unterworfen hat; so preisen wir seine Gnade und sein Erbarmen.

Deshalb ist der Hang nach dem Wunderbaren dem Menschen gleichsam angeboren; er stammt aus seinem geistigen Charakter, der die unmittelbare Verbindung mit dem Urgeiste in ihm wiederfindet, und in Anschauung dessen, das von ihm selbst und nicht durch die Vermittelung der Natur ausgeht, sich ihm nahe fühlt; denn die Freiheit des Willens ist in dem Wunderbaren ausgesprochen, das wie sie selbst der Natur entgegensteht, und daher den freien Geist des Menschen anzieht. Der Glaube an die erfahrenen und erzählten Wunder, der die weitere Verbreitung übernimmt, soll somit durch ihn gefördert, und die Unbegreiflichkeit derselben beseitigt werden. Die Wunder an sich, als von Gott ausgehend, sind doch auch nicht wunderbarer als die Schöpfung selbst, die von ihm ausgeht; sie werden es erst, wenn wir die geschaffene Welt und nicht den Schöpfungsact in's Auge fassen; in unserm Leben sollen wir aber auch den Schöpfer und nicht nur die Schöpfung geistig erfassen, und ihn als den Allgeist allein anerkennen und verherrlichen.

Zu dem chaldäischen Wörterbuche von Rabbiner Dr. J. Levy.

Das chaldäische Wörterbuch von Dr. J. Levy hat in diesen Blättern (Februarheft) eine Anerkennung gefunden, die wir um so aufrichtiger dem Herrn Verfasser zollen, als uns bekannt ist, unter welch' schwierigen Verhältnissen der Herr Verfasser ausdauernd an seinem Werke gearbeitet hat; und wir pflichten

gern der Behauptung bei, dass dasselbe eben so sehr dem Verfasser zur Ehre, als der Wissenschaft zum Nutzen gereicht. Nachlesen und abweichende Ansichten sind der Natur der Sache nach auch hier nicht ausgeschlossen, und so mögen denn einzelne bei der Durchsicht der ersten zwei Hefte gemachte Anmerkungen hier ihren Platz finden. Dieselben werden dem Verfasser den Beweis liefern, dass sein Werk die gebührende Beachtung und Aufmerksamkeit gefunden hat.

אבן סבותא (p. 5) ist ein Druckfehler für א' סכותא.

אבניתא ist allem Anschein nach eine aus אבו (Onk.) oder אוכמתא (Psdjon.) corrumpirte L.-A.

תינרא, אנר ist das persische تیخ دار, تیخ = jeder spitze, aufgerichtete Gegenstand.

אוזא, die Gans, hat ihren Namen vom pers. آواز, Geschrei, آوازیدن, schreien, die schreiende.

אחניקא (p. 18) leitet der Verf. von σκηνή her. Das Targumwort Esther 7, 4 lautet aber in manchen Edd. z. B. in der Pentateuchausgabe Amst. 1754, im Anschluss an den hebr. Text: באנוזקא. Das aus B. bathra 6b. beigebrachte אוצינקא = Compensation, Kostenersatz, hängt mit dem arab. وزن und وزن III. zusammen.

אוחזורא oder אסחזורא ist = σταυρός, das kreuzförmige Zusammenlaufen zweier Enden, vergl. Musaphia zu אסת.

אחמר ist = أحمر, der rothe Edelstein, Rubin.

אידא. Unter dieser Wurzel erklärt der Verf. das in Ab. Sara erwähnte heidnische Fest קרמסים durch Artemisia, das ganz unwahrscheinlich ist. Eben so unwahrscheinlich ist die Erklärung des Talmud jer. und babl. A. Sara 8b. durch κράτησις, die im Talmud selbst widerlegt wird. Es ist ἡμέρα κουρεώτις, das Fest, an welchem die Epheben in die Familienregister eingetragen wurden und ihnen das Haupthaar abgeschnitten wurde. Vergl. Schoemann griech. Alterth. II. 522.

אכבא ist, wie der Verf. richtig angibt = ἄκος, Heilung. Das aus Chul. 13, 5 beigebrachte כבי gehört dagegen nicht zu diesem Stamme. R. Hai Gaon liest in seinem Commentare כבאי, das

er mit dem bekannten talmud.: בוכיא = Spinne, Spinnengewebe identificirt. Beide Ausdrücke führt er auf das arabische عنكبوت zurück.

אמנושא. Der Magier grub die Todten aus, nicht, wie der Verf. meint, „Behufs der Nekromantie", sondern weil die Perser die Beerdigung der Todten verabscheuten und die Erde durch die in derselben begrabenen Leichen für verunreinigt hielten.

אנפלין. Der vom Verf. angegebenen Ableitung von ἐμπύλιος möchte ich, namentlich mit Rücksicht auf die Stelle Berach. 16 b., die von impluvium = der innere Hofraum an die Seite setzen.

אינקא. Die Bemerkung des Verf.: „An Kameel ist hier nicht leicht zu denken" erledigt sich durch die Thatsache, dass عنقا einer der verschiedenen Namen ist, deren sich die Araber und Perser zur Bezeichnung des Phönix oder des Vogel's Greif bedienen. Vergl. diese Monatsschr. 1859, S. 394.

אספר. Kameelzaum kommt auch im Arab. als صفر vor. Auch andere mit dem Kameel zusammenhängende Geräthe führen in der talmudischen und arab. Sprache gleiche Namen; חטם (Sabb. 51 b.) = خطام; זממא = زمام; נימון = غماصة.

אוריא in der Bedeutung: Magazin, Getreidebehältniss ist = aerarium, welche auf der Hand liegende Etymologie merkwürdiger Weise dem Verf. entgangen ist.

אשכרועין. „Die Pesch. setzt unser W. für hebr. שטים, שטה", aber auch für אלמנים, vergl. II. Chron. 2, 8, wo auch der Arab. الاشكر hat.

אישון Macht, Kraft. „Hierher dürfte auch gehören אישון עין, die Pupille, worin die volle Sehkraft des Auges liegt . . . . nicht ‚Männchen', ‚Bild', wie Gesenius u. A. meinen." Es kann kein Zweifel bestehen, dass אישון ein Diminutivum von איש ist, wie die entsprechenden Ausdrücke im Persischen مَرْدُمَك = das Männchen, im Lateinischen homulus, pupilla (von pupa), im Griech. κόρη, im Spanischen nina, beweisen.

בוותא. Neben βύας ist auch an ὦτος, otus, Ohreule zu denken, wofür namentlich die L.-A. im Onk. אשותא spricht.

בינא Getreidekorn ist = pers. بُن und בינתא, Haar ist

wahrscheinlich vom pers. بُن abgeleitet. Auch מויא, Haar, hängt mit dem pers. موی zusammen, vergl. auch مژ und مژه.

בלוריתא Haarflechte, ist wahrscheinlich durch Metathesis aus רבולית = כרבלתא = κρώβυλος Haarflechte, auf dem Scheitel emporstehender Haarbüschel, entstanden. Der Ausdruck ist davon metaphorisch auf den Hahnenkamm übertragen worden, der Kamm des Hahnes wird gleichsam als ein emporragender Haarbüschel betrachtet.

בעל. Die Ausdrücke שדה הבעל und שדה הלבן kommen auch im Arab. vor: بَعْل , بيضا , ارض; vgl. Sprenger, das Leben und die Lehre des Mohammed III., 322, 505.

בירזלין eine Art Edelsteine, ist zweifellos aus ברזלין = Beryll corrumpirt.

ברנקיא weite Hüllen, Mäntel, ist aus ברנסיא = arab. pers. بُرْنُس Burnus, span. albornoz, corrumpirt.

ברס. Da die L.-A. כרס und כרן nachgewiesen ist, so ist neben βράζω an das gebräuchlichere κράζω = schreien zu denken.

בְּשַׁשׁ Zukost, Zuspeise. Der Verf. denkt an ὄψον. Es ist das arab. بُسْس , بَسيسة.

דברים בגו (S. 128) entspricht genau dem arab. فيه شى und pers. در آن سَخُن است = in hoc inquirendum est.

גואלקא Sack. Die Ableitung von γαυλός oder גוילא (S. 130) ist nicht zutreffend. Es ist das pers. جوال oder جوبال, Sack.

גולתא Mantel, Hülle ist das ar. pers. حُلّة, Hülle.

גוצא kurz, klein, ist das pers. كُو , كوچك , كوشك , چوزه, klein.

גט , גיטא Urkunde. Weder die vom Verf. angegebene Ableitung von legatum, noch die von Sachs mit Bestimmtheit hingestellte von actum ist zutreffend. Es ist das arab. pers. خَط Urkunde. Jeder Zeitungsleser kennt den Hat-i-humajum oder den Hat von Gülhane.[1])

---

[1]) Das Wort גט scheint ein in sehr früher Zeit in der Mischna

גיהר Edelstein, „wahrscheinlich mit גיהא zusammenhängend.“ Es ist das ar. جَوْهَر und pers. گُوهَر Edelstein.

גטשא Mist. Zu diesem ἅπ. λεγ. ist zu bemerken, dass die Pentateuchausg. Amst. 1754 die wahrscheinlich richtige L.-A. נטשא hat.

גייסא Schaar, Volkshaufe. „Stammw. גום anschwellen, viel werden“ ist = ar. جَيْش.

גולמיש ist = pers. گُلَموش, eine Baumart, deren Beschreibung bei Vull. lex. pers. lat. s. v. بید موش gegeben ist.

גיניאך ist aus der von Buxtorf u. A. aufbewahrten und dem hebr. Texte entsprechenden L.-A. גינן corrumpirt.

גנדר wälzen, leitet der Verf. von נדר her. Ich vermuthe, dass גנדר = גנדל = κυλίνδω wälzen ist.

יום גנוסא wird in der Stelle Ab. Sara 1, 3 dem יום הלידה entgegengesetzt und ist daher nicht an γένεσις, sondern wahrscheinlich an den Tag des Genius zu denken, der namentlich von den römischen Kaisern festlich begangen wurde.

גוספנא Wagen, hängt vermuthlich mit dem pers اسپ Pferd zusammen.

דיסתקא ist wahrscheinlich identisch mit דסקלתא = pers. دستگرد, دسکرد Stadt.

---

und im jüd. Leben eingebürgertes Wort, und man dürfte nicht irre gehen, seinen Gebrauch bis auf die vormaccab. Zeit zurückzuführen. Es genügt also nicht, es aus dem Arabischen, aus dem in früher Zeit nur selten entlehnt wurde, und Neupersischen herzuleiten, sondern es ist nachzuweisen, ob es sich im Altpersischen finde. Ueberhaupt genügt bei Etymologien nicht der Anklang an ein in einer andern Sprache sich ähnlich findendes Wort: es ist nachzuweisen, welche Berührungspunkte die zwei verschiedene Sprachen sprechenden Völker zusammen hatten, wie sie einander begegneten u. s. w. Zu unserem Bedauern scheint Herr Dr. Levy hierauf zu wenig reflectirt zu haben, wie hätte er sonst an גט legatum denken können, da doch die Juden eher des Ausdruckes גט sich bedienten, als sie legatum kannten? Hoffen wir, dass der Herr Verf. in der ferneren Bearbeitung mehr Gewicht auf diesen Punkt legen wird. D. R.

דפטיא. Pseudojon Deut. 1, 8 (aus Sifre z. St.) „nehmet das Land in Besitz וקבעו בה דפטיא ופלגוה, stecket darin zwei Lichter an und vertheilet es", die Ableitung von δύο und φῶς ist gezwungen, denn דפטיא ist = דפתריא = διόπτρα, Werkzeug zur Höhenmessung und zum Nivelliren. Der Sinn der ganzen Stelle: Nehmet das Land in Besitz, vermesset und theilet es.

דקן. In dem Sprüchwort ולדקן קורטמן (Synh. 100b.), der Dünnbart ist scharfsinnig, ist, um den Reim herzustellen, ein Fremdwort angebracht worden; קורטמן ist = pers. خردمند vernünftig, weise.

הובאי Dornen, ist nur eine andere Form des gebräuchlicheren כובא Dorn. In נדרי הבאי, das mit unserm Stamme Nichts zu schaffen hat, ist הבאי = ἠβαῖος, klein, gering, wenig.

Mit dem Erscheinen der folgenden Hefte des verdienstlichen und in jeder Beziehung empfehlenswerthen Werkes sollen auch die an dasselbe sich anlehnenden Bemerkungen fortgesetzt werden.

Dr. J. Perles.

Analekten.

Zur talmudischen Münzkunde.

Jerusal. Talmud Maaser scheni 1, 2 wird angeführt: מטבע שמרד כגון בן כוזיבא אינו מחלל היו לו מעות של סכנה אתא עובדא קומי ר' אימי אמר יוליך הנאה לים המלח „Mit der von einem Empörer geschlagenen Münze, wie Benkosiba (dem bekannten Anführer des in Palästina unter Hadrian ausgebrochenen Aufstandes) darf man nicht auslösen (den zweiten Zehnten). Hat man Geld של סכנה — ein solcher Fall kam vor R. Jmi und er sagte, man soll den Mehrwerth in's Meer (eigentlich Salzmeer) werfen."

סכנה bedeutet gewöhnlich Gefahr; an unserer Stelle kann es jedoch nicht in diesem Sinne genommen werden, da Gefahr

bei Münzen nur eintreten kann, wenn sie unter einer aufrührerischen Regierung geprägt wurden, dieses besagt aber schon das vorhergehende מטבע שמרד. — Nicht minder schwierig ist das יוליך הנאה לים המלח. Ein Götzenbild und das zum Götzendienst Gehörende ist nach der Halacha in's Meer zu werfen (מוליך לים המלח), wurde aber ein Gegenstand vermittelst eines zum Götzendienst gehörenden Gegenstandes verfertigt, es wurde z. B. an dem Holze eines Götzenhaines Brod gebacken, so ist der Mehrwerth, d. i. was gebackenes Brod mehr werth ist als ungebackenes, das Backgeld, in's Meer zu werfen und das Brod darf genossen werden.[1]) Hierdurch ist die Annahme, dass מעות של סכנה sich auf götzendienerisches Geld beziehe, „weil dieses den Juden nach dem Lehrsatze על ע"ז יהרג ואל יעבור Gefahr brachte" (Zuckermann, Ueber talmudische Münzen und Gewichte, S. 32) zurückzuweisen, da dann nicht die הנאה sondern das Geld selbst in's Meer zu werfen wäre. — Noch weniger ist auf die schon an sich nicht haltbare Hypothese „es sei unter מעות של סכנה die heiligen Gelder der Juden zu verstehen, die in der Zeit der Gefahr von den Römern weggenommen und umgemünzt wurden" (Herzfeld, Metrologische Voruntersuchungen, S. 54, 55) einzugehen. Wer konnte einer Münze ansehen, dass sie aus heiligem Gelde umgeprägt war? Und selbst man hätte sie erkennen können, so ist nach dem Satze ובאו בה פריצים וחללוה כיון שפרצום נעשו חול (vgl. Aboda sara 52, Nedarim 62) der Gebrauch gestattet! Und war dem R. Jmi dieser Satz nicht bekannt, welche Bedeutung hat hier die הנאה?

Man wird, so lange man bei סכנה = Gefahr stehen bleibt, schwerlich zum richtigen Verständniss dieser Stelle gelangen.[2]) Aber das סכנה unserer Stelle ist in einem ganz andern Sinne aufzufassen: es ist ein Ortsname. Nach Bökh (Metrologische Untersuchungen, S. 92) wurden zu Sikyon Münzen geschlagen,

---

[1]) Jedoch nur, wenn es mit andern Broden vermischt wurde. Vgl. Aboda sara 42 f., 49 f.

[2]) Levy, Geschichte der jüd. Münzen, S. 130 will unter מעות של סכנה das Geld des ersten Aufruhrs verstehen. Abgesehen von seiner schwachen Beweisführung (vgl. Herzfeld das.), so verbleibt die Frage warum nur die הנאה?

die auf der einen Seite eine Art Chimära, auf der andern Seite einen fliegenden Vogel hatten. Sie werden häufig auf dem Boden von Sikyon, welches nach Apollonios von Alexandrien bei den Sikyoniern Sekyon hiess, gefunden. Die מעות של סכנה die vor R. Jmi gebracht wurden, waren Sekyonische Münzen; die Chimära war kein eigentlicher Gegenstand der Anbetung, darum brauchten die Münzen selbst nicht in's Wasser geworfen zu werden (vergl. Aboda sara 42), und verlangte R. Jmi nur, da sie Götzenähnliches hatten, dass man den Mehrwerth, d. i. was das geprägte Metall mehr als das ungeprägte werth, also den Werth des Gepräges, in's Meer werfe.[8])

Frankel.

Recensionen und Anzeigen.

Versuch einer Darstellung der hebräischen Poesie nach Beschaffenheit ihrer Stoffe. Von Dr. Carl Ehrt. 104 und VI. S. Erschienen im Programm des Gymnasiums der Kreuzschule zu Dresden, 1865.

(Schluss.)

Irrig und alle Völkerpsychologie verkennend wäre es freilich, wollte man behaupten, dass die Hebräer, oder das hebr. Volk überhaupt Weltliches nicht poetisch behandelt haben. Aus den gelegentlich von den Propheten erwähnten שירי ענבים lässt sich schon auf das Vorhandensein solcher erotischer Lieder schliessen. Nur ist Nichts in den Kanon aufgenommen worden, dem man nicht religiöse Tendenz zu Grunde legen konnte. Die den Wein besingenden Verse aus dem Buche Sirach, die der

---

[8]) Bekannt ist auch ein Ort סכני auch סכנין in Palästina. Vergl. Rosch Haschana 27 בסכני תרדיון בן חנניא וכו' ור' הנדוג ; ein ר' יהושע דסכנין wird häufig genannt. Doch wird nirgends einer Präge zu Sichni Erwähnung gethan.

Verfasser S. 16 anführt, beweisen deshalb auch hier Nichts. Doch sind die zerstreuten poetischen Stücke weltlichen Inhalts vom Verfasser sorgfältig zusammengestellt worden und mit gebührender Ausführlichkeit behandelt. Nur wundert es uns, dass er neben dem sogenannten Brunnenliede in Num. 21, 17 (S. 17) nicht auch das in demselben Cap. v. 27 befindliche, mit den Worten „Deshalb singen die Dichter" eingeleitete Triumphlied über Moab erwähnt, das sich, nebenbei gesagt, nicht wie Meier meint, auf Israel, sondern auf den eben erzählten einstigen Sieg Sichons (wie das עַל כֵּן beweist) bezieht, und das doch gleichfalls rein weltlicher Natur ist. — Mit ganz besonderer Sorgfalt und Ausführlichkeit wird, wie zu erwarten, das Hohelied behandelt, das der Verf. mit allen neuern Forschern als ein weltliches betrachtet. Auf diese Auffassung genauer einzugehen, wo schon so viel pro und contra gesprochen worden, ist hier nicht der Ort. Nur die Bemerkung sei uns gestattet, dass, wenn wir einmal diesem Liede den religiösen Charakter absprechen, wir auch nichts von einer sittlichen Grundlage oder Behandlung darin finden können, da es sich dann von den andern so vielen orientalischen (arab. und pers.) erotischen Liedern um fast Nichts unterscheidet. Und von der Annahme Tuch's, dass die siegreiche Festigkeit, die die Jungfrau aus Israel beweist, den eigentlichen Mittelpunkt dieses Liedes bildet, ist bis zur Allegorie kein so grosser Schritt. Für die dramatische Einheit, Gestaltung und Gliederung dieses Liedes entscheiden sich u. A. v. Ammon, Umbreit, Ewald und Böttcher. Es freut uns, dass unser Verf. wenigstens diese Verkehrtheit energisch zurückweist. Aber nicht minder willkürlich und aller gesunden Exegese Hohn sprechend ist die Behauptung Meiers u. A., denen unser Verf. sich anschliesst, dass ein wirklicher erkennbarer Zusammenhang, eine einheitliche Erzählung in diesem Liede zu finden sei. Wir können uns nicht enthalten, den erkünstelten Faden dieser Liebesgeschichte der Curiosität wegen dem unbefangenen Leser gedrängt vorzulegen. Eine verwaiste Jungfrau Sulamith, wird von ihren Brüdern, die Vater- und Vormundstelle an ihr vertreten (soll aus Cap. 1, 6 hervorgehen), im vertraulichen Zwiegespräch mit einem Hirtenjüngling betroffen, der früh am Morgen hinter'm Fenster ihr eine Art Ständchen bringt (sch besorgt für die Unschuld ihrer Schwester,

schicken sie die Brüder in ihren Weinberg (ganz evident durch v. 15), aber angelockt von der Schönheit der Natur entfernt sie sich von ihren Landsleuten, welche sie vergebens suchen (hier wird ein salto mortale von C. 2 bis 7, 1. 2 gemacht, aus dem all' das Gesagte klar hervorgehen soll); auf dieser einsamen Wanderung erblickt sie Salomo, der von ihrer Schönheit gar sehr betroffen wird (wieder 6, 4—9, was thut's, die Handlung bewegt sich von unten herauf!) und sie in den Harem bringt, wo sie aber natürlich dem König tapfer widersteht und ihrem Geliebten die Treue bewahrt, der sich aber gar nicht finden lässt. So weit die feingesponnene Erzählung. Hier lässt sich eigentlich weniger beweisen als fühlen. Aber an einigen Beispielen wollen wir doch die Willkürlichkeit dieses Verfahrens auch zeigen. „Fanget uns die Füchse doch u. s. w." sollen die Brüder der Schwester zurufen. Warum aber der Plural? Warum sollen nicht eher die beiden Liebenden, um sich die Beobachter vom Halse zu schaffen, dies den Brüdern zurufen? Oder warum kann es nicht eben so gut eine Apostrophe an die Töchter Jerusalem's sein, die so oft hier angesprochen werden? Die Brüder sollen sie in ihren Weinberg schicken, aus 1, 6 geht ja aber deutlich hervor, dass die Brüder sie zur Hüterin über fremde Weinberge und zwar über die des Königs machten (8, 11, 12), während sie ihren eigenen (שלי , לפני) nicht hüten konnte. Und was spricht gegen die Auffassung, dass sie in 7 den Geliebten gefunden, da sie ihn doch (v. 12) geradezu anspricht! Man sieht, wie vage derartige Deutungen sind! Ein geschickter Deutungskünstler kann, wenn er Verse versetzen, ergänzen, emendiren, das Oberste zum Untersten machen will, allen möglichen Inhalt und Zusammenhang in dieses Lied hineinbringen. Aber es ist eben Alles nur raffinirte Kunst, und eine Sünde gegen die hohe Ursprünglichkeit, die reine Natürlichkeit dieses höchsten Liedes. Wir haben hier eben nur verschiedene idyllische Bilder vor uns, deren volles Verständniss sich uns jetzt entzieht, und das man lieber aufrichtig eingestehen sollte. Dies Alles trifft natürlich weniger unsern Verf., der jener Auffassung, die gang und gäbe ist, sich nur anschliesst.

Die religiöse Poesie bietet natürlich viel reichere Stoffe dar, in welchen die Psalmen die hervorragendste Stelle einnehmen, die denn auch unser Verf. einer gründlichen und tief

eingehenden Behandlung unterzieht. Ueber die Eintheilung derselben haben wir bereits Manches bemerkt. Die ausreichendste Erklärung der Lieder von hymnischer Stoffart ist die S. 40 gegebene, dass sie nämlich die Offenbarung seiner Herrlichkeit seinen ganzen δόξα (dass sie der Hebräer שמיה als „Wesensäusserung Gottes" nennt, wissen wir nicht) zum Gegenstande haben. Dass aber der 68. Psalm, wie Ewald will, ein für die Einweihung des Tempels gedichteter Festhymnus sei, wird nur einer nach künstlicher Classificirung haschenden, nicht mit gesundem Auge, sondern mit mikroskopischem Glase untersuchenden Kritik zu beweisen gelingen. Es wird in diesem Capitel der Tempel mit einigen Worten berührt, darum soll es für die Einweihung desselben gedichtet worden sein, warum soll es aber nicht eher ein Hymnus für den Tag der Offenbarung sein, da von dieser darin gar sehr viel vorkommt (vergl. v. 8, 9, 10 u. s. w.)? [1])

Schön und lichtvoll ist die Darstellung der nationalen Elegien (S. 46, 47), hier hören wir den Verf. selber reden, ohne Citate, kraftvoll und lebendig. Eben so vortrefflich ist (S. 58 ff.) das Wesen des hebräischen Prophetismus dargestellt, wo die mehr tendenziöse als „ungründliche" Auffassung Leo's treffend zurückgewiesen ist. Die Stoffe der prophetischen Poesie überhaupt werden (S. 63) 1) in solche, die aus der Zeit vor der Gründung des Königthums, 2) die aus der Davidischen Zeit und 3) die aus der Blüthezeit des Prophetismus stammen, eingetheilt. Als der ersten Gattung und zwar der Zeit der Richter angehörend, betrachtet der Verf. nach Meier, Ewald und Tuch auch das vaticinium Jacobi.

Wir wollen hier um die Stichhaltigkeit der Gründe nicht streiten; käme es auf Gewährsmänner an, so könnten wir z. B. auf Keil (den unser Buch überhaupt ignorirt) hinweisen, der, so viel uns erinnerlich, auch die Echtheit dieses Stückes treffend beweist. Doch wollen wir auf eine Inconsequenz aufmerksam machen, die sich der Verf. zu Schulden kommen lässt. Sind nämlich, wie es S. 64 heisst, „die geographisch-historischen

---

[1]) Nach Feilchenfeld 10. Jahrg. dieser Mtsschr. ist dieser Psalm ein Siegeslied nach der gewordenen Rettung aus der Gewalt Sancherib's.

Verhältnisse und politischen Schicksale der 12 Stämme zur Richterzeit der Stoff dieser Dichtung, der, „künstlerisch bearbeitet, dem sterbenden Jacob in den Mund gelegt" wird, dann wissen wir nicht, was dazu berechtigt, dieses Vaticinium „das älteste Beispiel einer divinatorischen Dichtung" zu nennen (S. 63)? Dann fehlt ihm ja die allererste Bedingung zum Prophetischen — die wahre Begeisterung, dann ist ja hier weiter nichts, als eine Darstellung der gegebenen historisch-geographischen Verhältnisse, die antedatirt dem Jacob untergeschoben wird, so ist ja Alles hier nur falsche Begeisterung, oder wir müssten dann auch beispielsweise den apokryphischen Esra prophetisch nennen! Aehnlich verhält es sich mit dem Schwanengesang Mosis (S. 66). Dass ferner der Psalm 2 ein prophetischer sei, können wir eben so wenig zugeben. Es ist hier nichts Anderes, als jene in den Psalmen so oft wiederkehrende hoffnungsvolle Zuversicht auf Gott, dass seine Feinde und die des Königs zu Grunde gehen würden (vergl. Ps. 3; 27; 36; 91 u. a.). Auch wird eine einfache Exegese die in diesem Psalm vorkommenden Verba, nicht als Futura, sondern als Präsentia fassen, wie es gleich der Eingangsvers, in welchem die Perfect- und Futurform abwechseln (רגשו — יהגה), klar beweist. Sollte aber doch der prophetische Charakter in der Voraussagung kommender Ereignisse zu suchen sein, was aber der Verf. selber mit Recht bestreitet, so gehört ein sehr grosser Theil der Psalmen zur prophetischen Gattung (vergl. 5, 6, 21, 22 u. a.).

Als letzter Abschnitt erscheint (76) die gemeinsame Behandlung von weltlichen und religiösen Stoffen, in welchem die Naturpoesie die grösste Rolle spielt und wo wir eine grössere Berücksichtigung der didaktischen Poesie, die Religiöses und Weltliches in reichster Fülle darbietet, gewünscht hätten. Der Verfasser erwähnt sie blos mit einigen Worten. Der „die Himmelsräume als Sphäre des Belebten" überschriebene Schluss-Paragraph 33 behauptet, dass die Himmelskörper „dem auf kindlichem Standpunkte befindlichen Beobachter schon um ihrer Bewegung als lebendige Wesen erscheinen." Dies muss bestritten werden, denn alle dafür angeführten Beispiele (zumal Hiob 38, 6; Jud. 5, 20) sind dichterischer Natur, und eine solche poetische Naturanschauung und -Belebung, solche dichterische Hyperbeln sind auch heutzutage in der Poesie nicht

selten. „Die Himmel erzählen, heisst es Psalm 19, die Herrlichkeit Gottes“ u. s. w., kein Laut, keine Worte, nicht ihre Stimme wird vernommen, sondern u. s. w. — Mit dem genannten Paragraph schliesst diese stoff- und umfangreiche Arbeit. Man muss sie ganz gelesen haben, um gleich uns jenen wohlthuenden Gesammteindruck zu erlangen, den jede mit liebevollem Eifer durchgeführte Arbeit hervorbringt. Wir sehen mit Spannung dem vom Herrn Verf. versprochenen zweiten Theile über die Form der hebr. Poesie entgegen.

H.

Monatschronik.

Asien. Bei Nadir-Sorape in Syrien haben die Herren Farwooth und Pizzicani ein noch vollständig erhaltenes jüdisches Haus entdeckt, welches ungefähr zweihundert Jahre vor Christus erbaut worden ist. Die Geräthe, welche man dort gefunden hat, haben grosse Aehnlichkeit mit den egyptischen. Auch hat man in diesem Hause verschiedene Bücher aufgefunden, wie den Pentateuch, die Psalmen David's und eine Sammlung bisher unbekannter jüdischer Gedichte. Diese Manuscripte sind der asiatischen Gesellschaft zu London übersandt worden.

Böhmen. In der ersten Hälfte des März haben die Juden-Krawalle sich in furchtbarer Weise wiederholt; am entsetzlichsten wüthete der Pöbel in Schüttenhofen und vergriff sich in brutalster Weise an dem Vermögen wie an den Personen der Juden. Auch in verschiedenen andern Ortschaften Böhmens fanden Excesse gegen die Juden statt, so dass die österreichische Regierung sich veranlasst gesehen hat, über mehrere Kreise des westlichen Böhmens das Standrecht zu verhängen.

Beiträge zur Alexandersage.

(Fortsetzung und Schluss.)

Welchem Volke die Juden diese Sage entlehnt haben, dürfte nicht schwer zu ermitteln sein. Wir wissen, dass nach der Zerstörung des Tempels und nach der blutigen Unterdrückung der verschiedenen Aufstände, die im ersten und zweiten Jahrhundert nach der übl. Zeitr. in Palästina ausgebrochen waren, ein sehr grosser Theil der Juden bei den Parthern eine Zufluchtsstätte suchte und fand, dass dort mehrere berühmte Lehrhäuser errichtet wurden, und die jüdische Wissenschaft in diesen Gegenden bald einen hohen Blüthegrad erreichte. Die Annahme des Christenthums von Seiten der römischen Kaiser und die Erhebung dieser Religion zur Staatsreligion im ganzen ungeheuren Gebiete des römischen Reiches verschlimmerte die Lage der Juden in den römischen Provinzen nur noch mehr, und der täglich zunehmende Druck bewog viele Tausende, sich in dem von Ardeshîr-Bâbegân errichteten Sasanidenreiche eine neue Heimat zu gründen. Unter der milden Regierung dieses tapfern Fürsten und seiner ersten Nachfolger vor jeder Bedrückung sicher, lagen sie ungehindert dem Gesetzesstudium ob und scheinen auch mit den nichtjüdischen Einwohnern in engem Verkehr gelebt zu haben.[1]) In dieser Zeit gelangte die Zendreligion, welche

[1]) Dass die Juden im Lande der Parther eine freundliche Auf-

seit den Tagen Alexander's des Grossen nur kümmerlich ihr Dasein gefristet und der Einführung des griechischen Cultus keinen Widerstand hatte leisten können, wieder zu Ehren und zählte bald viele Anhänger. Die Alexandersage, welche damals bereits im ganzen Orient verbreitet war und eine Fülle von Legenden, den verschiedensten Nationen und Religionen angehörig, in sich aufgenommen hatte, bot nun den Bekennern der Zendreligion die willkommene Gelegenheit, auch ihrem Glauben ein ehrendes Denkmal zu setzen und sich an dem mächtigen Alexander, der ihre Lehre vernichtet und nach einer alten Ueberlieferung ihre heiligen Bücher dem Feuertode preisgegeben hatte, sich dadurch zu rächen, dass sie ihn vergebens nach dem höchsten Glücke streben liessen, dessen der Mensch hienieden gewürdigt werden kann, und das in dem Anschauen und in dem Genusse des herrlich glänzenden, unsterblich machenden Wassers besteht.

Wir sind daher der Ansicht, dass den Persern die Erfindung und Ausbildung dieser Sage zuzuschreiben sei, und dass die in engem Verkehr mit ihnen lebenden Juden dieselbe von ihnen empfangen und in etwas veränderter Gestalt in den Talmud aufgenommen haben. Uns bestärkt in dieser Ansicht vor Allem der Umstand, dass der Glaube an eine wunderbare, Glanz verbreitende Quelle, deren Zugang durch dichte Finsterniss versperrt ist, sich am einfachsten aus der Zendreligion erklären lässt, ja, dass die

---

nahme gefunden, erhellt deutlich aus mehreren Stellen des Talmud; besonders wichtig ist die Stelle in Githin 17a: ואתניא ר חייא מאי דכתיב אלהים הבין דרכה etc., welche sicherlich nicht, wie Raschi erklärt, die Zeit des Nebucadnezar und Cyrus im Auge hat, sondern auf die Stellung der Juden im Neu-Perserreiche bezogen werden muss. Später änderte sich jedoch die günstige Lage der Juden auch hier; fanatischer Religionseifer trat an die Stelle der früheren Duldsamkeit, die Verfolgungen und Bedrückungen der Juden waren so grausam, dass ihnen die sicherlich nicht wohlwollende Behandlung in den christlichen Staaten hiermit verglichen, noch milde erschien, daher der Ausspruch im Talmud (ebendaselbst) רחמנא או בטולך או בטולא דבר עשו.

Grundlehren des Parsismus in dieser Sage enthalten sind. Die Zendbücher lehren nämlich, dass Ahura-Mazda, der die Welt und das Urlicht erschaffen, seinen Wohnsitz in diesem Urlichte habe und deswegen auch der Urheber des höchsten Glückes sei, dass hingegen Agra-Mainyu, d. h. der in Finsterniss Eingehüllte, und daher auch der Urheber alles Bösen, die von Ahura-Mazda geschaffenen Werke zu vernichten trachte. Das reinste Licht findet sich in dieser Quelle wieder, deren Anblick Glück gewährt und deren Wasser unsterblich macht; allein das böse Prinzip, d. h. die Finsterniss mit ihren Schrecken, versperrt den Weg zu dieser wunderbaren Quelle Alexander, der keine Mühe scheute, durch kein Hinderniss sich schrecken liess, wenn es die Vermehrung seines Ruhmes galt, unternimmt auch die Reise durch die Regionen der Finsterniss, um zu der bis dahin noch von keinem Sterblichen erblickten Quelle des Lebens zu gelangen. Allein die Gottheit erklärt ihn für unwürdig, des höchsten Glückes theilhaftig zu werden, Nichts hilft ihm seine Macht, sein Ruhm, er muss umkehren und von seinem verwegenen Vorsatze ablassen, um die Erfahrung bereichert, dass alle Menschenmacht nur Ohnmacht gegenüber dem göttlichen Willen ist, und dass des Menschen Gier nicht ausreicht, um auch das Göttliche zu erstreben.

Es kann nicht Wunder nehmen, dass eine solche Sage, welche in der Anerkennung der göttlichen Allmacht und der menschlichen Schwäche gipfelt, den jüdischen Gesetzeslehrern sehr zusagte, und dass diese kein Bedenken trugen, sie in den Talmud aufzunehmen. Nur mussten sie dieselbe ein wenig umgestalten, um sie ihren jüdischen Lesern verständlich zu machen, und entfernten auch aus ihr alle dem Judenthume anstössigen Anschauungen. — Wenn wir es nunmehr für erwiesen halten, dass die Legende von dem Zuge Alexander's nach dem Eden, wie er im Talmud erzählt wird, aus persischen Quellen geflossen ist, so finden damit zugleich mehrere schwierige Punkte in dieser Talmudstelle eine befriedigende Lösung. Die zehn Fragen, welche Alexander den Alten des Südens vorlegt, haben nämlich eine grosse Aehnlichkeit mit der

Unterredung, die er nach dem Berichte Plutarch's und mehrerer anderer Schriftsteller mit den Brahmanen gehabt haben soll, und es hat viel Wahrscheinlichkeit für sich, anzunehmen, mit den Alten des Südens seien eben die Brahmanen gemeint.

Nur dürfen wir nicht vergessen, dass den Juden die Erzählung von einer philosophischen Disputation zwischen Alexander und den weisen Indern nicht von diesen selbst, sondern durch Vermittelung der Perser bekannt geworden ist, und dass die Perser diese Unterredung bereits nach ihrer Anschauungsweise umgemodelt hatten. Darum werden auch die Alten des Südens, welche bereitwillig die Fragen Alexander's nach der grösseren Entfernung des Himmels von der Erde, oder des Ostens vom Westen, wie nach der Priorität des Himmels oder der Erde beantwortet hatten, bei der Frage, ob das Licht oder die Finsterniss früher erschaffen sei, plötzlich stutzig und erklären rund heraus: „Diese Sache hat keine Deutung.“ Der Talmud, der sich mit Recht über diese ausweichende Antwort wundert, zumal da doch aus dem ersten Kapitel der Genesis ausdrücklich hervorgehe, dass zuerst Finsterniss auf der Erde geherrscht habe, und dann erst auf Gottes Machtgebot das Licht erschaffen sei, sucht das Verfahren der Alten des Südens dadurch zu rechtfertigen, dass er sie von der Besorgniss erfüllt sein lässt, Alexander möge sie zuletzt über alle möglichen natürlichen und übernatürlichen Dinge befragen, und darum sei es gut, seiner nicht zu befriedigenden Wissbegier bei Zeiten Zügel anzulegen. Allein wenn wir den persischen Ursprung dieser Legende im Auge behalten, werden wir es ganz gerechtfertigt finden, dass die Weisen die Beantwortung der Frage nach der Priorität des Lichtes oder der Finsterniss für unmöglich erklären. Denn in der Zendreligion bilden Licht und Finsterniss die Urprincipe des Weltall's, beide existiren von Anfang an, und von einem Früher oder Später kann hier in der That gar nicht die Rede sein. Der Talmud, der nur seinen jüdischen Leserkreis im Auge hatte, konnte freilich diesen Grund nicht gelten lassen

und musste die Ablehnung der Beantwortung auf andere Weise zu erklären versuchen.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich also mit ziemlicher Gewissheit, dass die Sage von dem Zuge Alexander's nach der Quelle des Lebens dem Parsismus ihre Entstehung verdankt, und dass trotz der mannigfachen Veränderungen, die besonders das Judenthum und der Islam an ihr vorgenommen haben, sich die Spuren ihres persischen Ursprunges noch deutlich erkennen lassen. Allein einen wichtigen, höchst interessanten Zug scheint sie doch aus dem Judenthume erhalten zu haben, nämlich die Erzählung von dem wunderbaren durch Nichts aufzuwiegenden Schädel, der dem Alexander an der Pforte des Paradieses überreicht worden. Zu dieser Annahme bestimmen uns vor Allem folgende zwei Umstände: erstens eignet sich der Schädel mit einem Menschenauge weit besser zum Symbol der unersättlichen Gier und der Ohnmacht des Menschen als der Stein, von dem in den arabischen und persischen Alexanderbüchern die Rede ist; sodann aber fehlt bei Firdusi, der in seinem Königsbuche die Thaten Alexander's, sowohl die historischen wie die erdichteten sehr weitläufig und mit vielem Glück behandelt hat, und dessen Darstellung bis auf den heutigen Tag die populärste im ganzen Orient ist, dieser wesentliche Theil der Sage gänzlich, und man kann wohl mit Fug und Recht hieraus den Schluss ziehen, dass diese Erzählung zu seiner Zeit noch nicht allgemein bekannt gewesen ist. Denn es lässt sich nicht wohl annehmen, dass ein Dichter, wie Firdusi, der auch die minutiösesten Dinge der Erwähnung werth hält, diese Herz und Gemüth ansprechende Erzählung unberücksichtigt gelassen haben würde, wenn er in persischen Quellen irgend eine Andeutung darüber gefunden hätte. Von den Juden aber kann diese Erzählung sehr wohl ersonnen sein, um den Bibelvers: „Die Hölle und das Verderben sind nimmer satt, und des Menschen Augen sind unersättlich“ durch ein passendes Beispiel zu erläutern; haben ja doch sehr viele im Talmud und in den Midraschim vorkommende Legenden nur den Zweck, die Wahrheit irgend eines

biblischen Ausspruches zu bekräftigen. Der jüdische Ursprung dieser Erzählung lässt sich auch noch aus dem Umstande beweisen, dass sich Alexander die Bedeutung dieses Schädels von den Rabbinen,[2]) von denen in der betreffenden Stelle bisher nirgends die Rede gewesen, erklären lässt. Wäre aber dieser letzte Theil der talmudischen Legende wie die vorhergehenden Bestandtheile derselben dem Sagenkreise eines fremden Volkes entlehnt, so bliebe es jedenfalls räthselhaft, aus welchem Grunde hier plötzlich an Stelle der Alten des Südens noch den Rabbinen eine Rolle zuertheilt wird.

Eine andere, in fast allen Alexanderromanen des Abend- und Morgenlandes enthaltene Sage, von der wir in jüdischen Schriften zwar nur wenige Andeutungen finden, die aber gleichwohl zum Judenthume in enger Beziehung steht, verdient wegen der merkwürdigen, grösstentheils bis jetzt noch unerklärten, höchst interessanten Thatsachen, die sie erzählt, einer genauen Erwägung unterzogen zu werden, und wollen wir in Folgendem die wichtigsten Momente dieser Sage kurz zusammenfassen, und eine Erklärung derselben zu geben versuchen.[3])

Alexander kam auf seinen Zügen nach Norden zu rohen, barbarischen Völkerschaften, welche die benachbarten Culturländer durch häufige Einfälle beunruhigten und Angst und Schrecken rings umher verbreiteten. Sie führen den Namen Gog und Magog, in den arabischen und persischen Alexanderbüchern Jâgug und Mâgug,[4]) im altfranzösischen Roman des Lambert li Tors Gôt und Margôt, auch werden ihnen in manchen Bearbeitungen der Alexandersage, wie bei Pseudo-Callisthenes und im

---

[2]) אמר להון לרבנן.

[3]) Die sich für die Einzelnheiten dieser Sage Interessirenden verweisen wir auf die im Schletter'schen Verlage erschienene Inaugural-Dissertation: Adnotationes quaedam ex litteris orientalibus petitae ad fabulas quae de Alexandro Magno circumferuntur, auctor Heinemannus Vogelstein, aus welcher dieser Aufsatz ein Auszug ist.

[4]) ياجوج وماجوج.

englischen Alexanderliede, noch zwanzig andere Völker mit ganz wunderlichen Namen beigesellt. Alexander besiegte und verfolgte sie, bis sie zwischen zwei himmelhohen Bergen eine Zufluchtsstätte fanden, in die er vergebens einzudringen versuchte. Um sie aber unschädlich zu machen und die angrenzenden Völker vor ihren Ueberfällen zu sichern, beschloss Alexander, den Eingang zu diesen Bergen, die sich auf sein inbrünstiges Gebet zu Gott einander genähert hatten,[5]) durch einen festen, unzerstörbaren Wall zu vermauern. Er liess kunsterfahrene Schmiede kommen und von diesen ein Thor errichten, gegen welches weder Eisen, noch Feuer, noch Wasser Etwas auszurichten vermochte. Sodann verkündete er, dieses Thor werde bestehen bis zum jüngsten Gerichte oder bis zur Zeit des Antichrist, dann aber werde es einstürzen und die eingeschlossenen Völker ausspeien, die sich in unzähliger Menge über alle Länder ergiessen und Gottes Strafgericht auf Erden ausüben würden.

In späterer Zeit entstanden nun noch viele sagenhafte Erzählungen, die sich an die Erbauung des Magogwalles anknüpften. Wir führen von ihnen nur die eine höchst originelle des Reisenden John Mandeville an, die also lautet: „Zwischen den Hügeln, die da sind, sind die Juden der neun Stämme eingeschlossen, die man Gog und Magog nennt, und sie können an keiner Seite heraus. Hier waren 22 Könige eingeschlossen mit ihrem Volke, die früher zwischen den Bergen von Sichy und dem Reiche Alexander's wohnten. Er trieb sie dorthin, denn er glaubte, sie einschliessen zu können durch Gewalt und

---

[5]) Dieses Gebet ist dadurch merkwürdig, dass es den Glauben an einen Gott und die Nichtigkeit der Götzen ausspricht. Es kommen in demselben Ausdrücke vor, wie: Gott der Götter, Herr aller Wesen, die geschaffen sind, durch dein Wort hast du Himmel, Erde und Meer hervorgebracht, dir ist Nichts unmöglich, Alles gehorcht deinem Befehle, du sprachst und es geschah, du befahlst und es stand da, du allein bist der ewige, allvermögende, unsichtbare Gott, und ist kein Gott ausser dir u. s. w.

das Werk von Menschenhänden, aber er vermochte es nicht. Da flehete er zu Gott, dass er sein begonnenes Werk vollenden möchte, und Gott hörte seine Bitte und schloss diese Berge zusammen, so dass die Juden dort wohnen, als wären sie gefangen und eingeschlossen und überall sind Berge, ausser auf einer Seite. Und warum gehen sie da nicht hinaus? fragst du. Darauf antworte ich: Obgleich man es einen See nennt, ist da ein Sumpf um die Berge. Und dies ist der grösste Sumpf der ganzen Welt, und wenn sie auch über die See gingen, wüssten sie doch nicht, wohin, denn sie können nur ihre eigene Sprache reden; und ihr müsst wissen, dass die Juden kein eigenes Land haben in der ganzen Welt, ausser denen, die in diesen Bergen wohnen, und doch geben auch diese Tribut der Königin von Ermony. Und zuweilen gehen einige Juden auf den Berg, aber sie können nicht hinüber, denn diese Berge sind so hoch. Und dennoch sagt man von diesem Lande, dass sie zur Zeit des Antichrist herauskommen und vielen Harm den Christenmenschen anthun werden. Und deswegen lernen die Juden in allen Ländern hebräisch, denn sie meinen, dass die in den Bergen herauskommen und nur hebräisch sprechen werden. Und zur Zeit des Antichrist werden diese Juden herauskommen und hebräisch sprechen, und die andern Juden in die Christenheit führen, um die Christen zu vernichten; denn sie haben ihre Weissagungen, dass sie einst von den Christen sich befreien und diese sich unterwerfen werden, wie sie jetzt unter den Christen stehen. Und wenn ihr wissen wollt, wie sie den Weg herausfinden, so will ich es euch sagen, wie ich es gehört habe. Bei der Ankunft des Antichrist wird ein Fuchs kommen und seinen Bau an derselben Stelle machen, wo der König Alexander die Thore gemacht hat, und er wird so an der Erde arbeiten, und sie durchbrechen, bis er unter die Juden kommt. Und wann sie diesen Fuchs sehen, wird es sie gross Wunder nehmen, denn sie sahen nie eine solche Art von Thieren, denn sie haben wohl Thiere unter sich, aber keine solche, und sie werden den Fuchs jagen und verfolgen, bis er wieder in die Höhle

geflohen ist, aus der er gekommen; und dann werden sie nach ihm graben, bis sie an die Thore kommen, die König Alexander von grossen, gut mit Cement verbundenen Steinen gemacht hat, und sie werden diese Thore brechen und den Ausgang finden."

In der neunzehnten Sure des Koran wird die Erbauung des Walles von Jâgug und Magug in ähnlicher Weise erzählt, wie in den meisten Alexanderromanen, nur heisst hier der Erbauer nicht Alexander, sondern Dulkarnain, auf Deutsch: „Zweihorn." Auch hier heisst es, dieser Wall werde so lange bestehen, bis die Verheissung Gottes eingetroffen sein werde, dann aber werde ihn Gott in Staub zerfallen lassen. Unmittelbar auf diese Erzählung folgt auch eine Schilderung des jüngsten Gerichts.

Was zunächst den historischen Hintergrund dieser Sage betrifft, so steht es fest, dass im Alterthume an den sogenannten Kaspischen Thoren, in der Nähe der heutigen Stadt Derbend eine grosse Mauer erbaut worden ist. Nach vielen Jahrhunderten zerstörten die Scythen dieselbe, allein Jezdegird stellte sie wieder her, und Chosru Nuschîrwân vollendete das Werk, indem er den Wall bis ins Meer verlängerte; noch heute sind nach übereinstimmenden Berichten aller Reisenden Spuren dieses Riesenbaues vorhanden. Das Baumaterial, welches dazu verwendet worden ist, war eine ausserordentlich feste Masse, eine Mischung von versteinerter Erde, Sand und Muscheln. Aber eben so zweifellos steht fest, dass nicht Alexander der Erbauer dieses Walles gewesen ist, sondern dass einer der persisch-medischen Könige, vielleicht der Stifter des Perserreiches, denselben als eine Schutzwehr gegen die Einfälle der wilden Scythenhorden errichtet hat. Es wäre auch wahrlich ganz unerklärlich, dass kein einziger griechischer Schriftsteller dieses Walles, wenn er wirklich ein Werk des grossen Macedoniers wäre, Erwähnung thut. Wie ist nun diese Erzählung in die Alexandersage gekommen? Welcher Umstand hat es bewirkt, dass Alexander der Grosse viele Jahrhunderte hindurch für den Erbauer dieses Walles gehalten wurde, ja im Orient noch

heutigen Tages gehalten wird? Um auf diese Fragen eine Antwort geben zu können, müssen wir zunächst das Verhältniss Alexander's zu dem im Koran und in vielen orientalischen Schriften erwähnten Dulkarnain ins Auge fassen.

Die Orientalen halten Dulkarnain für identisch mit Alexander dem Grossen, und nennen Letzteren daher auch in der Regel Iskender Dulkarnain. Die Erklärung dieses Beinamens bereitet ihnen nun aber viele Schwierigkeiten, und sie erschöpfen sich daher in den mannigfaltigsten, zum Theil höchst abgeschmackten Versuchen, aus dem Leben Alexander's irgend ein Moment hervorzuheben, das ihm möglicherweise zu dieser Bezeichnung verholfen haben könnte. Die am meisten verbreitete Ansicht ist, die Benennung rühre davon her, dass er die beiden Hörner oder Enden der Erde, den Osten und den Westen, seinem Scepter unterworfen habe. Allein die Annahme der Identität Alexander's und Dulkarnain's musste den Gelehrten unter den Arabern bald sehr misslich erscheinen; denn erstens fanden sie in den Berichten der Griechen unter den Thaten Alexander's die Erbauung des Magogwalles nicht erwähnt; sodann konnte Alexander unmöglich mit dem Propheten Chidr, der ein Zeitgenosse Abraham's gewesen sein soll, zusammengekommen sein; endlich verdiente der Götzendiener Alexander, der Schüler des Aristoteles, dessen Ansichten über Gott den Arabern bekannt waren, das Lob nicht, das im Koran dem Dulkarnain, als einem Diener und Vollstrecker des göttlichen Willens gespendet wird, und die koranische Erzählung für eine Fabel zu halten, verbot ihnen ihre religiöse Scheu und der Glaube an die Göttlichkeit dieses Buches. All' diese Gründe bewogen sie, irgend einen Ausweg ausfindig zu machen, welcher die Widersprüche und Unmöglichkeiten aufhob, die sich durch die Identität Alexander's und Dulkarnain's herausgestellt hatten. Einige von ihnen nahmen daher getrost zwei Dulkarnain an, einen älteren und Zeitgenossen Abraham's und Chidr's, und einen Jüngeren mit dem eigentlichen Namen Alexander. Dulkarnain dem älteren schrieben sie die Erbauung des Walles von Jagug

und Magug, wie den Zug nach der Quelle des Lebens zu, der jüngere galt ihnen als der grosse Eroberer des Abend- und Morgenlandes, der ausserdem alle übrigen Thaten ausgeübt hatte, die in den Alexanderromanen erzählt werden. Andere versuchten den Ausgleich dadurch zu bewerkstelligen, dass sie zwei Chidr annahmen, einen älteren, dessen prophetische Wirksamkeit in die Zeit Abraham's fällt, und einen jüngeren, der als Vezier Alexander's des Glückes theilhaftig wurde, vom Wasser des Lebens zu trinken. Noch Andere endlich, und unter ihnen der berühmte Geschichtsschreiber Abul-fida, leugnen einfach alle Beziehungen Alexander's und Dulkarnain's, und halten Letzteren, den Erbauer des Walles, für einen himjaritischen König.

Die Meinung der neueren europäischen Gelehrten ist in dieser Frage ebenfalls sehr getheilt; hervorragende Orientalisten, wie Weil, Graf, Roth, haben für die Identität Alexander's und Dulkarnain's eine Lanze eingelegt, nicht minder bedeutende Männer, wie Spiegel, Hammer, Redslob, Beer und Fluegel, haben den Beweis zu liefern gesucht, dass zwei verschiedene Personen unter diesem Namen zu denken sind. Wer denn nun aber der Dulkarnain des Koran eigentlich sei, darüber sind die, welche die Identität bestreiten, wiederum sehr verschiedener Meinung. Spiegel hält ihn für einen alten, sagenhaften, arabischen Eroberer und stützt diese seine Behauptung vorzugsweise auf das Urtheil Abul-fida's, vergisst dabei aber, dass Abul-fida aus religiösen Gründen, nämlich um die Ehre und Glaubwürdigkeit des Koran zu retten, Alexander und Dulkarnain hat trennen müssen, und dass daher seinem Zeugniss, als in eigener Angelegenheit abgegeben, keine Beweiskraft zuerkannt werden darf. Redslob verfällt auf die eigenthümliche Idee, den Cyrus zum Dulkarnain des Koran zu machen, obwohl kein einziger orientalischer Schriftsteller, kein Koranexeget den Namen des Cyrus mit dem erwähnten Walle in Verbindung bringt, und obwohl Cyrus diesen Beinamen sicherlich nie geführt hat. Er wird zu dieser Auffassung bestimmt, erstens durch den messianischen Charakter, der dem Dulkarnain

im Koran beigelegt ist, und zweitens durch die im Buche Daniel (8, 8) vorkommende Darstellung der persischen Könige unter dem Bilde eines zweihörnigen Widders.

Eine höchst originelle und geistreiche, wenn auch nach unserer Ansicht nicht richtige Auffassung des koranischen Dulkarnain ist die von Beer, welcher nämlich der Meinung ist, Muhammed habe mit diesem Worte den „Messias Sohn Joseph's“ [6]) bezeichnen wollen. In der That passt die Benennung „der Zweihörnige“ insofern auf den jüdischen Messias, als sich mehrere Beispiele anführen lassen, aus denen hervorgeht, dass die Juden in der Zeit vor Muhammed den Messias Sohn Joseph's (wahrscheinlich mit Bezugnahme auf Genesis 49, 6)[7]) mit dem Beinamen „Stier“ oder „der Zweihörnige“ belegt haben. Eben so ist es bekannt, dass die jüdische Legende dem Messias Sohn Joseph's die Rolle zuertheilt hat, mit den Völkern Gog und Magog Krieg zu führen und durch deren Besiegung die Ankunft des Messias Sohn David's,[8]) des eigentlichen Friedensmessias, zu ermöglichen. Allein wenn auch nicht zu leugnen ist, dass in der Sage von der Erbauung des Magogwalles messianische Beziehungen zu finden sind, so lässt sich doch aus verschiedenen, unserer Ansicht nach sehr gewichtigen Gründen die Annahme nicht aufrecht erhalten, unter dem Dulkarnain des Koran sei der Kriegsmessias der Juden zu verstehen. Die koranische Erzählung beginnt nämlich mit den Worten: Sie (d. h. die Juden) werden dich auch über Dulkarnain befragen, antworte ihnen u. s. w. Ist es nun denkbar, dass Muhammed, dessen eifrigstes Streben auf die Bekehrung der Juden gerichtet war, dieselben dadurch zu sich herüberzuziehen gehofft hat, dass er ihnen auf die Frage, wie er über ihren Messias denke, die Geschichte von der Erbauung des Magogwalles erzählte? Konnte er es für möglich halten, dass die Juden, die ihren Messias sehn-

---

[6]) משיח בן יוסף.
[7]) וברצונם עקרו שור.
[8]) משיח בן דוד.

süchtig erwarteten, sich mit einer Antwort begnügen würden, aus der indirect hervorging, der erwartete Messias sei schon vor langer, langer Zeit erschienen, habe den berühmten Wall erbaut, aber an der Stellung der Juden Nichts geändert, für die Juden Nichts gethan, ja, sei nicht einmal mit ihnen in Berührung gekommen? Solche Momente müssen jedenfalls mit in Betracht gezogen werden, wenn man eine so schwierige Frage, wie die vorliegende, einer befriedigenden Lösung entgegenführen will.

Aus dem Bisherigen hat sich herausgestellt, dass alle Versuche, welche von verschiedenen die Identität Alexander's und Dulkarnain's bestreitenden Gelehrten zur Erklärung dieses räthselhaften Wortes bisher gemacht wurden, insofern resultatlos geblieben sind, als es nicht gelungen ist, irgend eine Persönlichkeit aufzufinden, auf die möglicherweise die Bezeichnung Dulkarnain angewendet sein könnte. Wir glauben auch, dass dieser Versuch wohl niemals gelingen wird, und zwar einfach deshalb nicht, weil Muhammed mit Dulkarnain in der That keinen Andern als Alexander den Grossen gemeint hat. Und darauf kommt es vorzugsweise an, festzustellen, wen Muhammed für den Erbauer des Magogwalles gehalten, nicht aber, wer in Wahrheit diesen Wall erbaut hat. Nun lassen sich aber mehrere unwiderlegliche Beweise dafür bringen, dass schon lange vor Muhammed die Sage die Erbauung des Magogwalles Alexander dem Grossen zugeschrieben hat, und dass es zur Zeit des Stifters des Islam als ausgemachte Thatsache galt, die berühmte kaspische Mauer, wie dieser Wall auch genannt wird, sei ein Werk des grossen Macedoniers. Mit Uebergehung aller übrigen vorislamischen Schriftsteller berufen wir uns hier nur auf das Zeugniss des Josephus, der bereits Alexander als den Erbauer des Walles kennt.[9]) Ferner dürfen wir nicht vergessen, dass die allgemeine Annahme

[9]) *Ὁ τῶν Τρκανῶν βασιλεὺς τῆς παρόδου δεσπότης ἐστὶν, ἣν ὁ βασιλεὺς Ἀλέξανδρος πύλαις σιδηραῖς κλειστὴν ἐποίησεν.* (Josephus, jüd. Krieg VII., 7, 4.)

der Araber Alexander und Dulkarnain für identisch erklärte, und dass erst in späterer Zeit die Koranerklärer aus religiösen Gründen eine Scheidung beider Personen vornahmen. Bei der Erklärung einer Sage muss man aber vor Allem auf die im Volke verbreitete Ansicht Rücksicht nehmen, und wenn wir dies Verfahren in der uns vorliegenden Frage einschlagen, gewinnen wir die Ueberzeugung, dass der Dulkarnain des Koran gleichbedeutend sei mit Alexander dem Grossen.

Wenden wir uns nunmehr wieder dem Inhalte unserer Sage zu, und versuchen wir zunächst zu erklären, wie es denn gekommen, dass der Volksglaube gerade dem Alexander die Erbauung der grossen kaspischen Mauer zugeschrieben hat. Wir denken uns die Sache folgendermaassen: Alexander der Grosse verdankt seinen unsterblichen Ruhm nicht nur seinen grossen Kriegsthaten und Eroberungen, sondern auch seinem Streben, die geistige und materielle Wohlfahrt der seinem Scepter unterworfenen Nationen dauernd zu begründen. Er eröffnete dem Handel und Gewerbe neue Bahnen, beseitigte mit ungeheurem Kostenaufwande viele den Verkehr beeinträchtigende Hindernisse, gründete Städte an den Mündungen grosser Ströme, befestigte die Grenzorte seines ungeheuren Reiches und sicherte sie so vor feindlichen Ueberfällen. Es ist bekannt, dass er mit dem grossartigen Plane umging, zwei Meere mit einander zu verbinden, zwischen denen noch heute nach mehr als zwei Jahrtausenden keine fahrbare Wasserstrasse angelegt ist, und dass nur sein früher Tod den Beginn dieses Unternehmens verhinderte. Die nach seinem Namen benannte Hauptstadt Egyptens wurde bald der Mittelpunkt der ganzen Welt und zeichnete sich durch Kunst und Wissenschaft nicht minder aus, als durch den lebhaften Handel, den sie mit allen Ländern unterhielt.

Die gewaltigen Baudenkmäler Egyptens waren aller Orten bekannt, und die reiche Phantasie der Orientalen fügte den wirklich vorhandenen Werken noch viele sagenhafte Riesenbauten hinzu, deren Aufführung sie dem Alexander zuschrieb. Der Leuchtthurm auf der Insel

Pharus, bekanntlich von Ptolemäus Philadelphus erbaut, wurde zu den sieben Weltwundern gezählt, und als ob alles Grosse und Wunderbare nur das Werk des einen grossen Königs sein könne, führte man auch seine Aufführung auf Alexander zurück. Nachdem nun auf diese Weise der Glaube an Wunderbauten, die Alexander errichtet, im Volke Eingang gefunden hatte, lag es nahe, auch die Errichtung des grössten Bauwerkes des Alterthums, nämlich der ungeheuern kaspischen Mauer, zumal da der wirkliche Urheber derselben nicht bekannt war, unter die Grossthaten Alexander's zu setzen. Der Anachronismus, den man sich hierbei zu Schulden kommen liess, bereitete der Sage keinen Kummer, denn es ist ja ihre Art, mit der grössten Leichtigkeit räumliche und zeitliche Entfernungen zu überspringen, wenn es gilt, den Ruhm ihres Helden zu vermehren. Zudem entsprach der Zweck, der bei der Erbauung des kaspischen Walles obgewaltet hat, nämlich die Sicherstellung der angrenzenden Länder gegen die Ueberfälle wilder, kriegerischer Völker, so recht eigentlich dem Streben Alexander's, alle der Kultur feindlichen Elemente von seinem Reiche fern zu halten, und von dieser Seite betrachtet erklärt es sich sehr einfach, dass schon wenige Jahrhunderte nach dem Tode des grossen Königs der Volksglaube ihn mit der kaspischen Mauer in Verbindung brachte, und dass Josephus es schon als eine allgemein bekannte und keinem Zweifel mehr unterworfene Thatsache melden konnte, der Urheber jenes Walles sei Aristoteles' grosser Schüler.

Das Hineinziehen von Gog und Magog gehört aber einer spätern Periode an und ist wahrscheinlich dem Einflusse des Christenthums und der Lehre vom jüngsten Gerichte zuzuschreiben. Wenigstens geschieht in den ältesten Berichten der Völker Gog und Magog keine Erwähnung, sondern es heisst dort nur, Alexander habe den Wall gegen die Hunnen, oder Alanen, oder Massageten errichtet. Später erkannte man in der Schilderung der durch diesen Wall abgesperrten barbarischen Völker eine grosse Aehnlichkeit mit Gog und Magog, deren Wildheit der Prophet Ezechiel (Cap. 38 und 39) ausführlich be-

schreibt. Auch stimmte die Gegend, in der Gog und Magog ihren Wohnsitz haben, und von wo sie der Prophezeihung Ezechiels gemäss einst nach Palästina aufbrechen werden, nämlich der äusserste Norden,[1]) genau mit der Lage des kaspischen Walles überein, der ja eben gegen die Einfälle der Hyperboräer errichtet war. Die Sage, welche sich bekanntlich an jeden Strohhalm anklammert, verwandelte daher kühn die eingeschlossenen Völker in Gog und Magog, und da der jüdische und christliche Volksglaube den Aufbruch von Gog und Magog aus ihren bisherigen Wohnsitzen als Vorzeichen der Ankunft des Messias oder der Wiederkehr Christi ansah, so wies die Sage auch der nunmehr unter dem Namen Magogwall allgemein bekannt gewordenen Mauer für die Zeit des jüngsten Gerichts eine Rolle zu. Möglich ist auch, dass man sich durch die Worte Ezechiels (Cap. 38, V. 19 und 20): „An jenem Tage werden mit grossem Getöse die Berge versinken, und jede Mauer wird zu Boden stürzen" zu der Annahme verleiten liess, der Prophet habe damit auf den Einsturz des Magogwalles hindeuten wollen. Der Zeitpunkt, in welchem diese Sage entstanden ist, lässt sich mit Bestimmtheit nicht angeben, aber so viel steht wenigstens fest, dass sie schon vor Muhammed allgemein verbreitet war, und dass der Stifter des Islam durch die Vermittelung der Juden oder Christen mit ihr bekannt geworden ist. Wenn wir den Entwickelungsgang derselben im Auge behalten, wird uns auch der anscheinend messianische Charakter des Dulkarnain im Koran nicht mehr auffallend erscheinen; in Wahrheit tritt Dulkarnain auch gar nicht in der Gestalt eines Messias auf, es wird vielmehr nur dem von ihm erbauten Werke, dem Walle von Jagug und Magug, die Rolle zuertheilt, in später Zukunft durch seinen plötzlichen Einsturz die Nähe des jüngsten Gerichts zu verkünden. Darum folgt auch unmittelbar auf die Beschreibung des Baues des Magogwalles sehr passend eine Schilderung

---

[1]) ירכתי צפון.

des jüngsten Gerichts. Die Schwierigkeiten, welche sich von dieser Seite gegen die Identität Alexander's und Dulkarnain's erhoben hatten, wären somit ebenfalls beseitigt.

Als letzte Aufgabe bleibt uns nun noch die Beantwortung der Frage, wie Alexander zu dem Namen Dulkarnain gekommen ist. Die Erklärungen, welche die Araber diesem Worte geben, sind sämmtlich ungenügend und können uns daher hier nicht weiter beschäftigen. Von den neueren Gelehrten hat Graf (im 8. Bande der Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellschaft) die Entstehung dieses Beinamens dadurch zu erklären gesucht, dass Alexander sich oft in der Gestalt und Kleidung des Gottes Ammon, mit Hörnern versehen, dem Volke gezeigt habe. Dies habe denn bewirkt, dass man sich Alexander als zweihörnig vorzustellen pflegte. Es steht nun auch in der That fest, dass Alexander sich oft als Hörnerträger hat abbilden lassen, und wir besitzen noch Münzen mit dem Bildnisse Alexander's, auf welchem Widderhörner angebracht sind. Allein auch diese Erklärung reicht noch nicht vollständig aus, da es nach derselben noch immer räthselhaft bleibt, dass Muhammed nur den Beinamen und nicht den eigentlichen Namen Alexander im Koran erwähnt hat. Dass der wirkliche Name des grossen Königs den Arabern bekannt war, möchte wohl Niemand bestreiten, und wenn Muhammed es dennoch unterlässt, ihn zu nennen, so hat er es sicherlich nicht ohne Grund gethan. Dieser Grund scheint uns darin zu liegen, dass die heilige Schrift, die im Buche Daniel (Cap. 8) über Alexander spricht, ebenfalls seinen Namen verschweigt, und ihn nur unter dem Bilde eines einhörnigen Ziegenbocks darstellt, im Gegensatze zu dem zweihörnigen Widder, unter dessen Bilde sie den Perserkönig verstanden wissen will. Diese Stelle wurde schon früh mit Recht auf Alexander und Darius bezogen, und die jüdische Legende, welche die Anwesenheit Alexander's in Jerusalem sehr ausführlich bespricht, erzählt uns, der König habe auf seine Frage, ob sein Zug gegen Darius vom Glück gekrönt werden würde, von dem Hohenpriester die Zusicherung erhalten, dass Gott den Darius in seine

Hände liefern werde, denn in dem Buche Daniel sei schon geweissagt, dass er, der einhörnige Ziegenbock, den Darius, den zweihörnigen Widder, niedertreten werde.[2]) Muhammed, der seine Kenntniss der Bibel dem Umgange mit den Juden verdankte, hatte nun auch erfahren, dass die heilige Schrift den Alexander unter dem Bilde eines Bockes darstelle; da er aber diese Stelle nicht nachlesen konnte, war es leicht möglich, dass er diese beiden ohnehin nicht sehr von einander verschiedenen Thiere verwechselte und Alexander für den zweihörnigen Widder hielt. Diese Erklärungsweise hat durchaus nichts Gesuchtes oder Unwahrscheinliches; es lässt sich vielmehr eine grosse Anzahl schwieriger Stellen im Koran nur durch die Annahme erklären, dass Muhammed verschiedene Namen durcheinander geworfen, und so ganz ungereimte Dinge zusammengestellt hat. Wir führen hier nur das eine Beispiel an, dass er Mirjam, die Schwester Mose's, mit Mirjam oder Maria, der Mutter Jesu verwechselt. Was will gegen einen solchen unerhörten und unerklärlichen Irrthum das leicht verzeihliche Versehen sagen, das er durch die Verwechselung des einhörnigen Bockes mit dem zweihörnigen Widder begangen hat!

Dr. H. Vogelstein.

Die Psalmen 120—135 nach ihrem Inhalte und ihren historischen Beziehungen erläutert

von

Dr. W. Feilchenfeld,

Rabbiner der Synagogengemeinde zu Düsseldorf.

Ob wir in den fünfzehn Psalmen, Ps. 120—134, Stufengesänge (Raschi u. A.), metrische Gesänge (J. D. Michaelis),

---

[2]) Vergl. Pseudo-Josephus II. 17: ויבא לפניו את ספר דניאל ויקרא בו וירא‌הו את המכתב אשר כתוב בו על דבר האיל ועל דבר צפיר העזים ויאמר הכהן אל המלך אתה הוא הצפיר העזים ודריוש הוא האיל אתה תרמסידו ארצה.

melodisch zu singende Lieder (J. Esra), in höherer Tonart zu singende Lieder (R. Saadja, citirt von J. E., dann Luther u. A.), Lieder mit Gedankenrhythmus (de Wette nach Gesenius), Lieder durch Geistesvorzüge hervorragender Männer (Sforno), oder Pilgerlieder resp. Lieder der aus dem Exil Zurückgekehrten, eigentlich der aus Babylon nach Palästina hinaufgezogenen Israeliten (Kimchi, nachher Knapp, Ewald u. A.) haben, ist eine streitige Frage.[1])

Die letztgedachte Erklärungsweise ist nicht in nothwendigem Zusammenhange mit der Annahme, ein Späterer als David sei Verfasser dieser Psalmen. Solche historisch-kritische Fragen brauchen überhaupt zur Feststellung einer besondern Erklärung biblischer Bücher oder einzelner Theile derselben nicht entschieden zu werden. Denn wenn auch zum vollen Verständniss eines Psalms oder einer prophetischen Rede die richtige Erkenntniss der Zeitverhältnisse, der Stimmung, der Denkweise des Einzelnen wie der Gesammtheit u. s. w., aus denen heraus, oder über die geredet wird, wünschenswerth, ja nothwendig ist, und von solchen Erörterungen die Frage nach dem Verfasser kaum zu trennen scheint, so ist solche Trennung dennoch möglich und zwar, indem man, wie unsere alten Interpreten in solchen Fällen gewöhnlich thun, annimmt, ein früherer Autor habe sich in prophetischer Vision in eine spätere Zeit versetzt gefühlt und habe so gebetet, gesprochen, als ob er ein Späterer wäre. (Bei einer prophetischen Rede ist solche Annahme freilich schwieriger, weil die nicht von gleicher Vision erfüllten Zuhörer die Rede eines Propheten, der nicht bloss über spätere Ereignisse, sondern auch vom Standpunkte einer spätern Zeit zu ihnen spräche, wenn ihnen dieser

[1]) Es ist auffallend, dass nach Raschi's Erklärung die Aufschriften die Bestimmung der Lieder, auf fünfzehn im Tempel befindlichen Stufen gesungen zu werden, bedeuten sollen, während die Mischna Succah Abschn. 5, offenbar die Quelle dieser Deutung, das viel natürlichere umgekehrte Verhältniss annimmt, die fünfzehn Tempelstufen seien diesem Psalmencyclus entsprechend erbaut worden, und auch im Talmud daselbst eine ganz andere (agadische) Erklärung für die Zahl der Psalmen angeführt wird.

Standpunkt nicht, wie dies beim prophetischen Liede Mosche's der Fall ist [vergl. 5. M. 31, 21; 32, 5], deutlich angegeben wird, von ihrem Standpunkte aus gar nicht verstehen würden, und man muss alsdann das Prophetenwort für ein ursprünglich zum Zeugniss für spätere Geschlechter schriftlich niedergelegtes oder für ein im Kreise eingeweihter „Prophetenschüler" gesprochenes halten.) Ob solche Annahme möglich, ob sie bei allen biblischen Büchern, oder bei welchen sie nothwendig sei, das ist mehr durch das individuelle Glaubenssystem, als durch Forschung und Wissenschaft zu entscheiden. Die Hermeneutik bleibt jedenfalls von der Frage unberührt.

Ueber unsere fünfzehn Psalmen nun sprechen die überwiegend meisten (älteren und neueren) Erklärer durch ihre Erklärungsweise mit Recht das selbst abgesehen von den Ueberschriften und deren Deutung einleuchtende Urtheil aus, dieselben seien Ergüsse einer Seele, die sich in der Stimmung der aus dem babylonischen Exil zurückkehrenden oder seit Kurzem zurückgekehrten Juden befunden habe. Denn im Ganzen wohlbegründet ist de Wette's Behauptung, „dass man auf der fröhlichen Festreise schwerlich so traurige Lieder sang, wie die Stufenpsalmen zum Theil sind, z. B. Ps. 120, 123, 130," dass also diese Psalmen ursprünglich nicht gesungen worden, während Israel in glücklichen Tagen zu den Hauptfesten nach Jerusalem pilgerte. Wenn aber derselbe Gelehrte meint, „zur Zeit der Rückkehr aus dem Exil konnte man nicht sprechen, wie Ps. 122, 1: Lasst uns gehen zum Hause des Herrn, und konnte nicht die Fülle von Gebäuden in Jerusalem rühmen, wie das. V. 3," so scheint dieser Behauptung ein doppelter Irrthum zu Grunde zu liegen. Einmal scheint er zu glauben, dass die Pss. als „Heimkehrlieder" alle auf die erste Rückkehr aus Babylon unter Serubabel Bezug haben müssten, während doch von Heimzügen in der Mehrzahl die Rede ist, und manche dieser Züge nach dem Aufbau des Tempels stattgefunden haben. Dann aber ist übersehen worden, dass der heil. Sänger in den angeführten Stellen des Ps. 122 einer entschwundenen Zeit gedenkt, in der man sich gefreut hat, nach dem Tempel zu ziehn, und über die Häuserpracht in der heil. Stadt erstaunt gewesen ist.

Danach empfiehlt sich also eine dem sachlichen Inhalte der Psalmen entsprechende Worterklärung der Ueberschriften und die bereits von Andern gegebene Deutung des Wortes מעלות nach Esra 7, 9 (יסד המעלה) durch „Züge heimkehrender oder heimgekehrter Exulanten.“ Hierunter können die Züge selbst, d. h. die Reihen, oder die hinaufgezogenen Schaaren verstanden werden, ohne dass in der Auffassung der Lieder etwas Wesentliches geändert würde, und ohne dass sprachlich etwas entgegenstünde. (Vergl. מערכה = מלחמה עורכי und מקהלה = נקהלים, so könnte hier מעלה auch = עולים sein.) Die letztere Erklärung empfiehlt sich dadurch, dass ein grosser Theil dieser Lieder, wie wir sehen werden, nicht während, sondern erst nach der Heimkehr gebetet sein kann. Allein dieselben haben ja auch dann noch Bezug auf die Heimkehr, und für die erstere Deutung spricht die Aufschrift von Ps. 121, von der wir später besonders reden müssen.

Die *ἀναβαθμοί* der LXX braucht man auch nicht mit Ewald als Stufen zu erklären, da das Wort nach den griech Vbb. auch das Hinaufziehen bedeutet, überdies aber zur Bezeichnung des Weges dient, den man hinaufzieht, so dass *ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν* sehr wohl ein Lied bezeichnen kann, das auf einem der zur Heimkehr benützten Wege oder mit Beziehung auf denselben gesungen worden ist. Auch können die „Wege“ anstatt der Thätigkeit des Hinaufziehens gesetzt sein, um die *ἀνάβασις* nach den einzelnen heimgekehrten Schaaren zu specialisiren. Dass in Wahrheit viele solcher „Hinaufzüge“ stattgefunden haben, ist gewiss, da zwischen der ersten Heimkehr unter Serubabel und Nechemjah's zweiter Reise von Persien nach Jerusalem über hundert Jahre liegen. Aber man braucht wegen der Mehrzahl der Heimzüge, welche die Ueberschriften erwähnen, die Lieder nicht über die ersten Anfänge des neuen jüdischen Staates hinauszurücken. Denn auch die ersten Begründer des letzteren scheinen nicht in Einem Zuge und unter einheitlicher Leitung, sondern auf verschiedenen Wegen zurückgekehrt zu sein.[2])

---

[2]) Für diese Annahme habe ich folgende Gründe: 1) Würden uns in dem andern Falle von dem Zuge Serubabel's eben so wie

Wir beginnen nun die specielle Erklärung des

Psalm 120.

Die Hauptschwierigkeit dieses Psalm's liegt in dem Fragesatze des V. 3: מה יתן לך וגו׳. Die Schwierigkeit aber ist, wie ich glaube, durch die irrthümliche Deutung dieses und des vorhergehenden Verses entstanden, die überhaupt ein richtiges Verständniss des ganzen Liedes unmöglich gemacht hat. Alle Interpreten nämlich nehmen an, dass in V. 2 um Schutz und Rettung aus der Gewalt lügenhafter und betrügerischer Feinde gefleht werde, während doch V. 5 und 6 deutlich zeigen, dass der Dichter unter gewaltthätigen und zanksüchtigen Menschen lebe, und kriegerische Leute selten zugleich ränkesüchtig sind. Nach Raschi (dann Michaelis, Knapp, Ewald u. A.) wird darauf an die betrügerische Zunge die Frage gerichtet, ob sie auch bedenke, welche Strafe ihr, der mit schädlichen Pfeilen verglichenen, von Seiten Gottes (welcher das Subject zu יתן), bevorstehe. Diese Frage, an sich schleppend, und, weil an Feinde gerichtet, die von solchem Moralisiren keine Kenntniss erhalten oder ihm keinerlei Beachtung schenken, auch bedeutungslos und lästig, würde dann gar nicht beantwortet oder (nach R.'s zweiter Erklärung) mit der Androhung der strafenden Pfeile Gottes und

---

später von Esra's Heimreise (Esra C. 8) nähere Einzelnheiten, d. h. einzelne Erlebnisse, aufbewahrt sein; 2) würde man sich Derjenigen, welche ihre jüdische Abkunft nicht nachweisen konnten, früher entledigt oder dieselben, namentlich die angeblichen Priesterfamilien ausgeschieden haben, ehe man in der Heimath angelangt war (Esra 2, 59—64), während sie in dieser Stelle noch zur Gesammtheit mitgezählt werden; 3) heisst es Esra 2, 12 und Nechem. 7, 6. 7 nur, „dass die folgenden Hinaufgezogenen mit Serubabel u. s. w. angekommen seien," während Esra C. 8, V. 1 ff. Solche genannt werden, die mit Esra hinaufgezogen seien. Mit welchem Rechte sonst die in Rede stehenden Psalmen als Herzensergüsse aus dem Exil heimgekehrter Israeliten, resp. ihrer hervorragenden Führer angesehen werden, und in welche Zeit die einzelnen Lieder mit Wahrscheinlichkeit zu setzen sind, ergibt sich aus einem richtigen Verständniss derselben und ihrer wahrscheinlichen Beziehungen auf historisch-feststehende Ereignisse und Verhältnisse.

seines strafenden Feuers (V. 5). Ungefähr dasselbe lässt sich gegen Kimchi's (auch de Wette's u. A.) Erklärung einwenden, nach welcher der Dichter den Inhaber der betrügerischen Zunge oder sich selbst frägt, welchen Nutzen der Betrug gewähre, worauf geantwortet wird, dieser gebe nur die Macht, Anderen in gefährlicher Weise zu schaden (Pfeile u. s. w.), eine Antwort, die überdies geeignet wäre, manchen Verbrecher in seinem ungerechten Vorhaben zu bestärken, anstatt ihn davon abzuschrecken. Beiden Erklärungen ist noch die Schwierigkeit gemeinsam, dass entweder in לְךָ oder in יִתֵּן die Zunge mit genus masculinum verbunden wäre, während לָשׁוֹן, wenn es überhaupt, was noch sehr zweifelhaft, gemäss Gesenius' (Lex. s. v.) und de Wette's Behauptung generis communis ist, hier jedenfalls sein Attribut als Femininum neben sich hat. — Sforno endlich lässt gar die Frage an Gott gerichtet sein: Was kann dir, o Herr, ein Betrüger Anderes (als Opfer) geben, als seine verderbliche Zunge? darum rette mich vor Solchen. — Nach allen diesen Erklärungen enthält der Psalm nichts Anderes, als eine Klage über erduldete Anfeindungen, mit einer Einschaltung, betreffend die Schädlichkeit der trügerischen Zunge. Da aus dem Weherufe in V. 5 mit Recht geschlossen wurde, dass das beklagte Uebel zur Zeit noch fortgedauert habe, so musste man im ersten V. וַיַּעֲנֵנִי „und er hat mich erhört" für „er wird mich erhören" gesetzt ansehen; und doch scheint es sei Kimchis Begründung dieser Annahme, „dass dergleichen häufig vorkomme," mit Vorsicht aufzunehmen, da die an anderer Stelle von dem grossen Exegeten angeführte Analogie solcher Ausdrucksweise bei den Propheten wohl nicht ganz zutreffend ist. De Wette motivirt das Präteritum in „ich habe gerufen," das keiner Begründung bedarf. Denn das Gebet ist hier, wie auch in den von ihm citirten Stellen bereits ausgesprochen. Dass ihn aber Gott erhört habe, konnte der heil. Sänger nicht mit demselben Rechte, wie in Ps. 3, 6 behaupten (wo freilich Kimchi und auch de Wette ebenfalls annehmen, es stehe Praeteritum pro Futuro), wenn der spätere Weheruf Grund haben und sich auf noch vorhandenen Druck beziehen sollte.

Alle die erwähnten und noch andere Schwierigkeiten scheinen dagegen beseitigt, wenn man V. 2 die „lügenhafte Lippe" von der Lügenhaftigkeit versteht, welche dem Betenden selbst

und seinen Stammesgenossen hätte anhaften können und vielleicht noch anhaften könnte, und in V. 3 מה als Subject, לשון רמי als Object des Satzes, in V. 4 wieder חצי גבור als Subject des zu ergänzenden יתן לך fasst. Dann haben wir in dem Liede nicht einen Klage-, sondern vorwiegend einen Dankpsalm. Der Dichter sagt nämlich von sich, dass er während der Bedrängniss seines Volkes (die jetzt aufgehört hat), vorzugsweise von Einer Sorge erfüllt gewesen sei und dieselbe zum Gegenstande besonderer Fürbitte gemacht habe; dies Gebet habe Erhörung gefunden (V. 1): er habe nämlich gefürchtet, es möchten ihm und seinem Volke die Reinheit des Herzens, insbesondere die Wahrhaftigkeit und Treue, Erbtugenden des jüdischen Stammes, verloren gehn (V. 2).[3]) Vergl. Zeph. 3, 13: Der Ueberrest Israels wird nicht Unrecht thun und nicht Lüge reden, in ihrem Munde wird nicht trügerische Zunge gefunden. — Dass hier unter נפשי die Seele, die vor Versuchung zu Lügenhaftigkeit, und nicht die Person zu verstehen sei, die vor Anfechtung der Lügenhaften bewahrt werden sollte, ist aus V. 6 ersichtlich, wo רבת שכנה לה נפשי eine Erklärung und nicht eine gedehnte Wiederholung des שכנתי im vorhergehenden Verse sein muss.

Dem gegenüber macht der Betende sich selbst den Einwurf, oder vielmehr im Sinne des Herrn, zu dem er gebetet hat, dem er jetzt für Erhörung des Gebetes Dank abstattet, macht er den Einwurf geltend: Wodurch wirst du denn veranlasst oder gar gezwungen, Lüge und Trug zu reden? oder was könnte dich in der Neigung, Solches zu thun, bestärken? (V. 3). Das aoristische Futur steht darum, weil die Lehre, dass Wahrhaftigkeit und Treue in der Menschen eigener freier Wahl liegen,[4]) eine allgemeine und auf alle Zeiten passende ist,

---

[3]) Gleichen Inhaltes ist unser tägl. Gebet: א' נצור לשוני מרע, dessen Akedat Jizchak (Porta LXII.) unmittelbar vor seiner Erklärung des in Rede stehenden Psalms gedenkt, ohne doch auffallender Weise von demselben für die Erklärung Gebrauch zu machen.

[4]) Dieselbe Lehre erkenne ich in dem Ausspruche des Midrasch (M. Tillim, Ps. 103): es gezieme dem Menschen nicht, zu beten, dass

insbesondere auch auf die Gegenwart angewendet werden soll. Schon de Wette macht übrigens gegen Ewald geltend, dass die oft vorkommende Phrase für Gottes Strafgerichte כה יתן־וכה יוסיף, nicht aber das hier gebrauchte יתן־ויוסיף sei.

Dieser Einwendung wird durch Beantwortung der gestellten Frage begegnet. Es heisst V. 4: Mächtige und boshafte Anfeindungen haben mich (auch mein Volk) oft in die Lage und in die Versuchung gebracht, zu List und Unwahrheit (Heuchelei, Schmeichelei u. dergl.) meine Zuflucht zu nehmen. Dass andauernde Bedrückung für den Einzelnen und für das Volk häufig solche Versuchungen mit sich bringt und dadurch grosse Gefahren für den Charakter, dafür lassen sich aus der an Verfolgungen reichen Geschichte unseres Volkes leicht Beispiele anführen. Vergl. auch sachlich Ps. 19, 14: [5]) Auch von Uebermüthigen halte fern deinen Knecht, dass sie nicht über mich herrschen; ferner Ps. 36, 12: Der Frevler Arm mache mich nicht wankend. — Bei גבור ist eben so wenig wie bei dem „Feinde des Friedens“ V. 6 an einen ein-

---

der Herr uns von der Sünde fern halte, sondern nur, dass er die Sünde von uns entferne, daher es auch Ps. 103, 12 heisse: So weit, als Ost von West, hat er unsere Sünden entfernt. Das will sagen: um Vergebung der Sünden, Fernhalten der Versuchung u. dergl. soll man beten; sich der Sünde zu enthalten, ist eine dem Menschen selbst obliegende Pflicht.

[5]) In dieser St. ist freilich von vielen alten und neuern Erklärern זדים = זדונות erklärt, aber wohl mit Unrecht, da abgesehen von der nicht hinreichend zu begründenden Worterklärung, das Gebet unberechtigt wäre, weil der Betende sich selbst jede moralische Kraft absprechen würde, wenn er zuerst (im vorherg. V.) durch Gott von Irrthümern rein erhalten und dann auch vor muthwilligen Sünden bewahrt zu werden verlangte. Auch der Midrasch findet es für nöthig, diese auffallende Bitte durch Vergleichung David's mit einem immer zudringlicher werdenden Bettler (wohl nicht genügend) zu motiviren. Ewald und de W. nehmen זדים im natürlichen Sinne, erklären aber ימשלו durch geistigen Einfluss, Verführung. Ich erkläre nach J. Esra und Sforno, dass der Sänger vor der äusseren Macht und Gewalt bewahrt zu werden fleht, welche Uebermüthige über ihn haben könnten. Der Grund solcher Bitte ist oben angegeben.

zelnen oder gar an einen bestimmten Gewaltigen zu denken, der den Sänger angefeindet, sondern das Wort soll als das allgemeine Attribut die grössere Gefährlichkeit bezeichnen, welche die scharfen Pfeile haben, wenn sie von einem Gewaltigen, einem kühnen, kampfgeübten Schützen entsandt werden. — גִּבּוֹר bedeutet übrigens so wenig hier wie Ps. 52, 3 einen „Räuber oder Wütherich“ (Jacobi und de Wette), sondern einen an Macht Ueberlegenen. — Ueber die Natur des רֹתֶם vergl. die Uebb. und Ausll., auch Winer's Reallex. s. v. Doch glaube ich nicht, wie de W., dass diese Kohlen gewählt seien, „weil man in der (wüsten) Gegend, in welcher der Dichter lebte, zufällig kein anderes Feuerungsmaterial hatte.“ Auch halte ich es nicht mit J. Esra (nachher de W.) für zulässig, dass die Pfeile hier mit den Kohlen verglichen seien. Denn die Verbindung der verglichenen Gegenstände durch ein zwischen dieselben gestelltes עִם scheint nur da statthaft zu sein, wo das tertium comparationis, wie z. B. Hiob 9, 26, ausdrücklich genannt ist. Noch weniger können die Pfeile an den Kohlen geschärft oder gehärtet sein (Jacobi, cit. von de W.), weil, abgesehen von der sachlichen Zulässigkeit, dann die Präpos. בְּ stehen müsste, und weil שְׁנוּנִים durch den Accent vom Folgenden getrennt ist. — Vielmehr muss man wohl an der Tradition festhalten, dass diese Kohlen lange nachglimmen, und entweder wurden dieselben so an den Pfeilen befestigt, dass sie mit in die Wunde eindrangen und diese schmerzlicher, vielleicht unheilbar machten (da man nicht an Brandpfeile zu denken braucht, vermittelst deren Gebäude in Brand geschossen wurden, so ist auch nicht, wie de W. meint, brennendes Feuer erforderlich); oder die spät verlöschenden Kohlen stehn neben den Pfeilen als Bild der eben so lange nachwirkenden wie momentan schmerzhaften Beleidigungen und Kränkungen (nicht: der Täuschungen), welche er erduldet hat. Auch bei der ersten Erklärung übrigens ist nicht an wirkliche Pfeile zu denken, sondern diese sind auch dann nur ein Bild des feindlichen Hasses.

In V. 5 ist nach meiner Erklärung der Weheruf wohlbegründet, obgleich nach V. 1 das Gebet schon erhört worden. Denn dieses hat sich ja nicht auf Erlösung von äusserem Drucke, sondern auf Errettung aus einer sittlichen Gefahr bezogen, und wenn auch die Nation (die eigentliche Trägerin des Psalms),

diese Gefahr im Ganzen glücklich überstanden hat, und der Psalmist dem Herrn danken kann, dass sein Volk die Tugenden der Treue und Wahrhaftigkeit sich bewahrt hat, so mochten doch in dem Charakter vieler Einzelnen beklagenswerthe Spuren von der Zeit des schweren Druckes zurückgeblieben sein, deren sich der heilige Sänger inmitten seiner Freude wehmüthig erinnert. — Unter Meschech und Kedar sind, wie schon de W. richtig erkannt, nicht diese Völker selbst (Moscher und Araber) zu verstehn, die weit von einander getrennt wohnten, unter denen also Israel nicht zu einer und derselben Zeit im Exil leben konnte, wenn man nicht mit Kimchi annehmen will, dass verschiedene Theile des Volkes in diese weit auseinander liegenden Gegenden verbannt gewesen seien. Diese Annahme aber ist unstatthaft, weil das erste Exil die Nation nicht so sehr zerrissen und die einzelnen Glieder derselben nicht so weit zerstreut hat, auch nirgends berichtet wird, dass Exulanten in grosser Zahl nach diesen Ländern geführt worden seien. Darum dienen hier Meschech und Kedar als Bezeichnung für wilde, kriegerische, gewaltthätige und räuberische Menschen überhaupt (vergl. über Meschech Ezech. 32, 26; 38, 23 ff., über Kedar Jes. 21, 17 und die Prophezeiung von Jischmael Gen. 16, 12, die natürlich auch von dessen Nachkommen, den Kedarenen gilt), wie wir sagen würden: zwischen Barbaren, zwischen Hottentotten und Baschkiren habe ich gewohnt. — Zu בְּאָהֳלֵי vergl. Gen. 9, 27; 18, 1 u. oft.

Die Präterita in diesem und dem folgenden Verse hätten schon die Ausll. daran erinnern sollen, dass die Zeit der Anfechtung, während der Ps. gebetet wurde, wesentlich vorüber war. Dass ferner unter den feindlichen Barbaren nicht die Kutäer (Samaritaner), oder die Moabiter, Ammoniter und Araber zu verstehen seien, von deren Anfechtung, wie in den BB. Esra und Nehemja erzählt wird, die heimgekehrten Exulanten vielfältig zu leiden hatten, zeigt uns ausser dem „Wohnen bei Zanksüchtigen“ in V. 6 (da in der Heimath die Nachbarn bei oder neben Israel wohnten), auch der Gebrauch des Verbi גּוּר, das einen vorübergehenden Aufenthalt bezeichnet. Denn wenn dies Verbum hier etwa, wie Gen. 47, 9, Ps. 39, 13, 1. Chron. 29, 15 uns zur Bezeichnung der „irdischen Wallfahrt“ dienen sollte, so würde seine Wirkung durch das darauffolgende שָׁכַנְתִּי wie-

der aufgehoben. Also in der Fremde und zwar im Exil war Israel angefochten worden, und diese Anfechtung, zumeist auch die mit derselben verbundene sittliche Gefahr war zur Zeit glücklich beseitigt. Wahrscheinlich ist darum in V. 1 der Ausdruck בצרתה לי für den kürzeren בצרתי gewählt, um das Leiden als das bekannte grosse Nationalunglück, das Exil zu kennzeichnen. Frägt man aber, wie der Sänger nach der Heimkehr aus Babel die von aussen kommenden Angriffe als beseitigt ansehen konnte, da diese sich doch, wie erwähnt, nachher auf heimathlichem Boden so oft und so nachhaltig wiederholt haben, so kann man hierauf erwidern: entweder erschienen diese Leiden gering im Verhältnisse zu den traurigen Erfahrungen des Exils, oder, und dieses ist das Wahrscheinlichere, wir haben uns in die erste Zeit nach der Heimkehr zu versetzen, in die letzten Regierungsjahre des Cyrus, während man den Heimgekehrten überall als Günstlingen des gemeinsamen Oberherrn Wohlwollen und Gunstbezeigungen entgegenbrachte, dagegen die Erinnerung an die in Babel überstandenen Leiden noch in den Gemüthern lebendig war.

Das Fürwort לה hinter שכנה in V. 6 ist nicht so überflüssig, wie de W. meint. Es bezeichnet vielmehr solcher Zusatz immer eine innige Theilnahme der betr. Person an ihrem Zustande oder an der von ihr vollbrachten Thätigkeit, sei nun diese Theilnahme eine schmerzliche, wie z. B. Ps. 58, 8; 123, 4 u. a. St., oder ein Gefühl der Befriedigung, der Willigkeit und dergl., wie z. B. Gen. 12, 1 u. a. St. Es hebt hier offenbar das „Wohnen“ aus dem zweiten Gliede des vor. V.'s. im Gegensatz zu dem blossen Verweilen, גור hervor und erinnert entweder an die Leiden, die mit dem Wohnen bei Zanksüchtigen verbunden waren, oder noch besser an die Gefahren, welchen die Seele ausgesetzt war, wenn sie in solcher Umgebung sich sogar heimisch und behaglich zu fühlen anfing. — רבת ist hier und Ps. 123, 4 entweder Adverb der Zeit und steht für ימים רבים, lange Zeit, oder es bedeutet vielfach, bei vielen Gelegenheiten. Im letztern Falle bezeichnet שׂונא שלום als Singular jeden einzelnen Feind des Friedens, bei welchem der h. Sänger jedesmal oder bei dem je Einer von seinem Volke gelebt hat, im ersteren Falle bezeichnet der Sing. den abstracten Begriff und hat im Ganzen die Bedeutung der Mehrzahl. Dass nicht an einen be-

stimmten einzelnen Feind zu denken ist, wurde schon oben bei V. 4 erwähnt; in solchem Falle wäre der Artikel gesetzt: שׂ׳ השלום. Auch geschieht der Feinde im nächsten V. in der Mehrzahl Erwähnung: המה ל׳.

(Fortsetzung folgt)

Analekten.

Hebräische Krönungslieder.

Auf die Bedeutung der patriotischen oder der Art Gedichte, welche bei patriotischen Anlässen, als Geburt, Krönung, Huldigung, Vermählung der Regenten, Sieges- und Friedensfeierlichkeiten, von Juden verfasst und in den Synagogen gesungen wurden, hat bereits Steinschneider (Jewish Literature, 247) hingewiesen. Derartige Gedichte eröffnen gewöhnlich einen Einblick in die Verhältnisse der Juden des betreffenden Landes und bieten nicht unwichtige historische Anknüpfungspunkte.

Zu dieser Classe von Gedichten gehören auch die hebräischen Krönungsoden, welche hier besprochen werden sollen und die um so mehr Beachtung verdienen, als sie allen Bibliographen bisher entgangen zu sein scheinen.

Die wenigen portugiesischen Juden, welche bis zur Regierung Ludwig's XVI. in der französischen Hauptstadt wohnen durften, veranstalteten nämlich am Krönungstage des genannten Königs, 11. Juni 1775, in ihrem Betlokale in Paris eine Feier, welche sich auf das Absingen einiger eigens verfassten hebräischen Gesänge und das Recitiren des gewöhnlichen Königsgebets הנותן תשוע׳ beschränkte. Diese Krönungslieder wurden von einem sonst unbekannten Israel Bernard mit dem Beinamen de Vallabregue, vielleicht ein Enkel des unter Ludwig XIV. berühmt gewordenen Finanzmannes Samuel Bernard, verfasst und nach Approbation der Sorbonne in Paris gedruckt (24 S. in 8.), unter dem Titel:

קול רנה וקול תודה
זמרה ותהלה:
נשמע בבית תפלתנו
פה פריש העיר הגדולה
בק"ק ספרדים אנשי אוויניון וברדאוש
יום אשר נמשח ונכתר
אדונינו המלך לואיש טז ירה:
יא לחדש סיון שנת התקלה ליצירה:
עי הצעיר ישראל ברנרד דוואלאברגוה
סופר ותרגמן למלך צרפת ירה

נדפס בפריש
בבית מיכאל למברט, בשוק האורפה

Odes
Prononcées
par le Juifs
d'Avignon et de Bordeaux
résidants à Paris
dans leur Assemblée à l'occasion du sacre
de Louis XVI. le 11 Juin 1775.
Tirées du Texte original des Pseaumes
20 et 71 (21, 72).
Mises en vers hebreux
par
M. Bernard de Vallabregue
Interpréte du Roi.

Paris.
Imprimerie de Michel Lambert.
MDCC. LXXV.

Der poetische Werth dieser aus 14 und 18 Strophen bestehenden Oden ist nicht allzuhoch anzuschlagen; es ist eher eine Erweiterung der Psalmen 21 und 72 als eigene Schöpfung. Man höre nur den Anfang der ersten Ode:

תחינתי אשא לישועת מלך
בתח מזמור על דוד למנצח
בעד מלכי לאל אהיה זובח
להרים קרנו על כל ציר ופלך
יחי המלך

בך מלך ישמח וברוב עוך
ידוד הטוב נאדרי בכה
ואם אויב תחתיו ידכה ישח
מאד יגל ישיש בישועתך
יחי המלך

Der Anfang der zweiten Ode lautet:

אלהים תן למלך משפטיך
ובם ישפטו נויי כל פלך
ואל בן המלך תנה צדקתך
משפט יעשה בדרכיך ילך
הללריה

ידין ישפוט בצדק עמך
ועניך בעוז משפט יגביה
ינהג ירעה בתם לבו צאנך
ויו הודו כאור בקר יניה

Gerade ein Jahr nach dieser Feier, im Juni 1776, bestätigte Ludwig XVI. die von seinen Vorgängern den portugiesischen Juden gewährten Privilegien und fügte hinzu: Wir wollen, dass sie so wie unsere andern in unserem Königreiche geborenen Unterthanen behandelt und betrachtet, und als solche angesehen werden sollen.

Dies ist der Anfang einer bürgerlichen Gleichstellung der Juden in Frankreich; wer möchte behaupten, dass nicht die loyale Krönungsfeier der portugiesischen Juden diesen königlichen Zusatz mit bewirkt habe?

Kayserling.

Recensionen und Anzeigen.

Johannis Buxtorfii lexicon Chaldaicum Talmudicum et Rabbinicum denuo editum et annotatis auctum a Dr. Ph. B. Fischer, theologo Hebraeo, et Dr. Ph. Hermanno Gelbe, theologo Christiano. Londini, Lipsiae, Philadelphiae. Fasciculus I., 40 S. gr. 8.

Die Herausgeber eines selten gewordenen wissenschaftlichen Werkes machen sich die gelehrte Welt zu besonderem Danke verpflichtet, nehmen aber auch ihr gegenüber eine ganz besondere Verantwortlichkeit auf sich. Erscheint heut zu Tage ein neues schlechtes Buch, so wird es höchstens eine Zeit lang einige Recensentenfedern in Bewegung setzen. Die Wissenschaft geht zur Tagesordnung über dasselbe über, ohne dass es eine andere Wirkung hervorbrächte, als eine mehr oder minder grosse Enttäuschung von Seiten einiger unvorsichtigen Käufer und — des Verlegers. Ein Anderer wird ein besseres Buch über denselben Gegenstand zu schreiben versuchen, und damit ist die Sache abgethan. Ein ganz anderes Verhältniss tritt bei der Herausgabe eines älteren, wichtigen und theuren Werkes ein, wie es Buxtorf's Lexicon ist. Eine solche Edition, ist sie mangelhaft, kann nicht mit derselben Gleichgültigkeit aufgenommen werden, wie ein schlechtes neues Buch; denn sie hat für die Wissenschaft mehr Nachtheile als ein solches. Sie soll zunächst einen selten gewordenen wissenschaftlichen Apparat zugänglicher machen, und liefert diesen nun nicht nur in einem mangelhaften Zustande, sondern verhindert noch auf Jahrzehnte hinaus das Erscheinen eines besseren, brauchbareren. Die erste Ausgabe bleibt so selten, wie sie es früher war, die neue zweite taugt nichts und zu einer bessern dritten findet sich dann so schnell kein neuer Herausgeber und noch weniger ein neuer Verleger. Dies schienen die Editoren des oben angezeigten Werkes wohl gefühlt zu haben, als sie gemeinschaftlich die Herausgabe des Buxt. unternahmen; denn gerade diese, will sie sich anders wirklich nützlich machen, erfordert das Zusammenwirken verschieden gearteter Kräfte. Es handelt sich hier näm-

lich eben so sehr um das richtige Verständniss der beigebrachten Targum-, Talmud- und Midraschstellen, auf welche Buxt. seine Angaben stützt, als um die genaue grammatische Kenntniss des Chaldäischen und der verwandten Sprachen. Nun aber ist es eine Thatsache, und Buxt. selber ist der sprechendste Beweis hierfür, dass der christliche Gelehrte, bei den besten Hülfsmitteln und dem grössten Fleiss und Wissen, auf dem Gebiete der rabbinischen Literatur, deren Geist er nie ganz zu erfassen vermag, stets Fremdling bleibt; dass aber andererseits der jüdische Gelehrte, gerade weil ihm hier das Verständniss des Ganzen so nahe liegt, in der Regel weniger Sinn für sprachliche Einzelheiten und grammatische Genauigkeit hat, als jener. Bei dieser Edition nun soll der jüdische Gelehrte für die richtige Auffassung der beigebrachten Belegstellen, der christliche für die richtige Beurtheilung der grammatischen Formen Sorge tragen. Wir zweifeln nämlich nicht, dass das Titelblatt aus diesem Grunde den einen der Herausgeber als „theologus Hebraeus", den andern als „theologus Christianus" ausdrücklich bezeichnet. Und in der That ist dieser Umstand eine Empfehlung für das Buch; er bewirkte, dass wir mit einem günstigen Vorurtheile an die Lecture dieser Ausgabe gingen, die sich noch dazu durch gefällige Ausstattung, schöne Typen und handliches Format dem Auge auf das Vortheilhafteste empfiehlt. Wir bedauern aber nach einer genauen Durchsicht des uns vorliegenden ersten Heftes geradezu erklären zu müssen, dass dieses günstige Vorurtheil eben nur ein Vorurtheil war, und dass diese Edition nichts weniger ist, als eine „Herausgabe des Buxtorf mit den entsprechenden Verbesserungen, die nach dem heutigen Stande der Wissenschaft nothwendig erschienen."

Bei jeder „neuen und verbesserten" Ausgabe, besonders aber eines Wörterbuches, sind vorzüglich drei Punkte im Auge zu behalten. Zunächst muss das Gute in der alten Edition erhalten und wiedergegeben, sodann das Irrthümliche und Fehlerhafte in derselben berichtigt und verbessert und endlich das Fehlende ergänzt werden. Sehen wir nun, wie sich das oben angezeigte Werk zu diesen Anforderungen verhält.

Ein anerkannter Vorzug Buxtorf's ist seine ängstliche Genauigkeit in der Schreibung der einzelnen Wörter, besonders aber seine genaue Vocalisirung, die bei einem Lexicon von

grösster Wichtigkeit ist, das die verschiedenen Formen desselben Stammes alle angibt, die sich für das Auge zumeist nur durch die Vocalisation von einander unterscheiden. Ja, Buxt. gibt sogar häufig die verschiedenen Arten an, wie ein und dasselbe Wort bei den verschiedenen mittelalterlichen Grammatikern und Commentatoren geschrieben oder interpunktirt ist. Diese Genauigkeit vermissen wir hier, wie schon der flüchtigste Anblick zeigt, ganz und gar. So sind einerseits Worte, die Buxt. vocalisirt, sehr oft ohne jede Interpunktation, oder nur theilweise interpunktirt gegeben; während wir andererseits einer Menge falscher und unmöglicher Vocalisationen begegnen, wo bei Buxt. das Richtige vorliegt. So steht z. B. S. 2a. אִבְבָיָא für אִבְּבָיָא, das. אַבְּהוֹן für אִבְּהוֹן von אִבָּא „fructus"; S. 4b. אַבֵּדָה für אַבֵּדְתָּא, אֲבֵדָה; S. 14b. אגְרִין קֵינָאָה für אָגְרִין קֵינָאָה; S. 15b. סַהֲדֵי שִׁקְרֵי für סָהֲדֵי שִׁקְרֵי; S. 28b. אֶוְשַׁר für אֶוְשַׁר; S. 31a. אַחִידָה, אַחוּדָה für אֲחִידָה, אֲחוּדָה; S. 32a. ist kein einziges der Stichwörter כַּחַדָא, לַחַדָא, הִתְאַחַדוּת, אַחָדִים richtig interpunktirt. Diese wenigen Beispiele von den vielen, die wir anführen könnten, und die jeder umsichtige Leser mit Leichtigkeit ad infinitum vermehren kann, mögen genügen. Viele dieser uncorrecten Vocalisationen mögen allerdings blosse Druckfehler sein; doch ist auch das schon schlimm genug und führt uns auf einen zweiten allgemeinen Mangel, der dieser Ausgabe anhaftet. Wir meinen die Correctur, die trotz der Versicherung der Herausgeber, dass auf dieselbe „die grösste Sorgfalt verwendet ist," eine sehr ungenaue ist. Druckfehler sind in einem Wörterbuche besonders störend, und je mehr sie im Buxt. selber vermieden sind, um so mehr ist zu beklagen, dass auch dieser Vorzug der ersten Ausgabe nicht auf diese zweite übergegangen ist. Auch hier mögen wenige Beispiele genügen. So steht S. 1 Anm. 1 פרס und רפרס für פרם und רפרם; 3b. ואבר für ואבד; S. 11b. הבאבק für התאבק; das. als Stichwort אתקות für התאתקות, das. Art. אֶבְרָא ist משל, das im letzten Citate am Schlusse steht, an den Anfang desselben zu setzen; S. 22b. אדרמלל für אדרמלך; S. 30b. אזתורוי für אזתורוי; S. 32a. לחך für לחד; S. 34a. איחד für איחר. So viel über Vorzüge im Buxtorf, die wir hier nicht wiederzufinden vermochten.

Dass Buxtorf, trotz seines erstaunlichen Fleisses und seiner Belesenheit in der Targum- und Midraschliteratur, nicht im Stande war, sich mit Sicherheit auf diesem Gebiete zu bewegen, ist eine Thatsache, auf die wir an einem andern Orte in dieser Monatsschrift (S. 74 dieses Jahrg.) bereits hingewiesen haben, die auch von den Herausgebern dieser zweiten Ausgabe zugegeben wird. Sie haben „den reinen Text Buxtorf's" wiedergegeben, „die Ergänzungen und Verbesserungen aber in einem fleissig gearbeiteten Commentare hinzugefügt." Nach dieser Versicherung ist man, besonders von einem „theologus Hebraeus", gewiss zu der Erwartung berechtigt, dass die groben Verstösse Buxtorf's in der Auffassung der beigebrachten Targum- und Talmudstellen erkannt und berichtigt sein werden; um so unangenehmer berührt die Wahrnehmung, dass dies zumeist nicht der Fall ist.

Unter אָבַר, roborare, firmare, S. 11b. hat Buxt. כיצד מאברין את העיר „quomodo fortificant urbem", Erub. 53a. Man sollte meinen, der Talmud hält hier Vorlesungen über Fortification, besonders wenn man den Zusatz liest: „nempe adjectis variis propugnaculis tanquam novis membris." Allein es handelt sich hier einfach darum, wie man die sogenannte Sabbatgrenze — תחום שבת — über die hinaus man am Sabbat nicht gehen darf, und die bekanntlich in einer Entfernung von 2000 Schritten von der Stadt gezogen wird, zu berechnen habe; ob von der Linie der Stadtmauern, oder von einzelnen Vorsprüngen derselben, oder einzelnen vorgebauten Häusern. Die letzten Worte Buxtorf's „tanquam novis membris" geben, neben der frühern falschen Ableitung von אָבַר, eine andere, von jüdischen Commentatoren gebrachte Erklärung שמוסיפין לו אברים (Raschi), oder בולטין מן החומה אבר אבר כאבריו של אדם (Aruch).

Zur Erklärung der Mischna השוכר את החמור וכו', Bab. mez. 78a, heisst es in der Gemara das. ר' יוסי בר חנינא אמר כגון שמתה מחמת אובצנא רבה אמר כגון שהכישה נחש, R. Jose Sohn Chanina's erklärte, wenn er (der gemiethete Esel) in Folge der Anstrengung starb; Rabba erklärte, wenn ihn eine Schlange gebissen hat. Zu אובצן (soll אוּבְצָן vocalisirt sein) S. 10b. bringt Buxt. diese Stelle, zieht aber das nom. propr. רבה, das er רבא las, zu אובצנא und übersetzt מחמה אובצנא רבא „propter mole-

stiam magnam.“ Einen solchen kindischen Fehler, auf den noch dazu bereits Levy in seinem „chald. Wörterb. über die Targ.“ s. v. אובצנא aufmerksam gemacht hat, hätte ein jüdischer Theologe nicht dürfen ungerügt hingehen lassen.

S. 15a. s. v. אגר merces, führt Buxt. an אגרא דפירקי ריהטא (Berach. 6a.), das er eben so falsch als gehässig übersetzt: „optimum concionis accursus est, i e. praecipuum concionum est occursus hominum, qui vel non attendunt ad doctrinam, vel non intelligunt, cum ipsemet Rabbi docens non intelligat id, quod docet“. אגרא heisst hier eben so wenig „praecipuum, optimum“, wie an den andern daselbst angeführten und ebenfalls falsch übersetzten Talmudstellen; sondern „Lohn“ wie immer, und es ist zu übersetzen: „Der Lohn eines religiösen Vortrages (d. h. des Anhörens desselben) ist für das Eilen zu demselben“, was an andern Stellen gewöhnlich mit שכר הליכה „Lohn für das Hingehen“ bezeichnet wird. Vergl. Raschi z. St., die unschuldige Bemerkung dieses Commentators שהרי רבים אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר ליתוד, die Buxt. missverstanden haben mag, oder missverstehen wollte, hat ihm offenbar Veranlassung zu seinem Ausfall gegen die Rabbinen gegeben, der, besonders da er falsch und ungerechtfertigt ist, nicht ohne Weiteres hätte aufgenommen werden dürfen.[1])

---

[1]) Diese Uebersetzung Buxtorf's (vergl. noch S. 34b. s. v. אחרים 39a. s. v. איד u. a. O.) ist bezeichnend für die Stellung, die er den Juden und dem Judenthume gegenüber einnimmt. So lässt er es sich angelegen sein, jedesmal wenn im Talmud oder Midrasch an und für sich engherzige und ausschliessende, jedoch in den damaligen Zeitverhältnissen begründete, Verordnungen gegen Samaritaner, כותים, und Heiden, ע'כום, vorkommen, der wörtlichen Uebersetzung, natürlich um Hass gegen die Juden zu erregen, jedesmal in Parenthese „Christiani“ hinzuzufügen. S. v. אדום S. 17b. flg. gibt er sich Mühe zu beweisen, dass unter אדום, dem in jüdischen Berichten allerdings nicht gerade geschmeichelt wird, Rom als Hauptstadt der Christenheit zu verstehen sei. Er führt zu diesem Behufe nicht nur alle möglichen mittelalterlichen Scribenten, sondern auch kabbalistische Schriften an, ohne bedenken zu wollen, dass mit אדום allerdings Rom gemeint sei; die

In demselben Artikel אגר S. 15b. hat Buxt. als „proverbialis sententia“ nach R. David zu Mal. 2, 9 סהדי שקרי אנרייהו וֵילֵי „testium falsorum merces vilis est.“ Allein zunächst ist dieses Sprüchwort nicht auf Kimchi, sondern auf den Talmud, Synh. 29a. zurückzuführen; dann heisst es nicht אנרייהו „ihr Lohn“ (was sollte da der plur. וֵילֵי?) sondern אאנרייהו und ist demnach endlich nicht zu übersetzen, wie es Buxt. gethan, was keinen Sinn gibt; sondern „falsche Zeugen sind selbst denen verächtlich, die sie gemiethet haben.“ Alle diese Versehen sind unverbessert geblieben.

S. 21b. s. v. אֲדָר , אֱדָר (soll vocalisirt sein אָדָר , אֶדָר) hat Buxt. „In secundo Targ. (zu Esth. 3, 7) legitur כד מטא לסוף תריסר ירחי שתא דאיהו ירחא דאדר הדא quum pervenisset ad finem mensis duodecimi in anno, qui est mensis Adar primi.“ אדר הדא ist aber nicht zusammen zu lesen und heisst auch nicht „Adar primus“ (das wird durch אדר ראשון ausgedrückt); sondern הדא ist das verb. „sich freuen“ und als solches zu dem folgenden ואמר בליען אינון בידי zu beziehen. Demnach ist zu übersetzen: „Als er (Haman) am Ende der zwölf Monate des Jahres (nicht aber „mensis duodecimi in anno“) ankam, d. i. am Monat Adar, da freute er sich und sprach: sie sind in meine Hand überliefert“. (Vergl. Levy, a. a. O. s. v. אדר.)

S. v. אחוה „fraternitas“ S. 33a. führt Buxt. das Targ. zu Hiob 17, 5 an למפלג על אחוית חבריא „ad dissentiendum super

---

älteren jüdischen Berichte aber, wie Talmud und Midrasch, unter Rom fast immer die harte Besiegerin Jerusalem's verstehen, die mittelalterlichen jüdischen Schriftsteller hingegen Ursache genug hatten, sich über das christliche Rom zu expectoriren. Am allerwenigsten aber kann eine vorurtheilsfreie Kritik das Judenthum für einzelne Aussprüche kabbalistischer Schwärmer verantwortlich machen wollen. Eine neue Ausgabe des Buxt., die noch dazu so viele Noten hat, hätte eine derselben einer, wenn auch kurzen, Zurückweisung dieses gehässigen Verfahrens Buxt.'s widmen, oder doch den christlichen Leser, der seine Talmudkenntniss oft genug auf Treu und Glauben aus Buxt. und ähnlichen Quellen schöpft, auf dessen feindselige Stellung gegen das Judenthum aufmerksam machen können, und das um so mehr, wenn einer der Herausgeber ein „theologus Hebraeus“ ist.

fraternitate sociorum". Zunächst aber heisst אחויתא nicht „fraternitas", sondern „Belehrung, Ausspruch", von חוה „anzeigen, belehren, sagen"; sodann ist מפלג ein nom. agent. und heisst „dissentiens", und endlich ist, wie bereits Levy a. a. O. s. v. אחויתא richtig bemerkt hat, der Sinn dieses Satzes, der auf einen talmudischen Ausspruch basirt: „Wer gegen den Ausspruch der Gelehrten streitet," folgt Nachsatz „dessen Kindern werden die Augen schwinden."

S. v. אחוזה , אחיזה „retentio" werden zwei Citate beigebracht, אחוות הדם „retentio sanguinis", Chol. 58b. und אחיזת עינים „retentio oculorum magica", Synh. 67b. אחוזה und אחיזה sind zwei getrennte grammatische Formen; ersteres ist nom. patient., wie alle andern daselbst angeführten Bezeichnungen המצוננת , המעושנת, und ist zu übersetzen „das von Blut (d. h. von Blutandrang) befallene" (Thier), während אחיזה nom. act. ist Wir glauben, die Anzahl der beigebrachten Beispiele ist für ein Heft von 40 Seiten bedeutend genug; der Leser mag nun selber urtheilen, ob die Versehen und Fehler Buxtorf's wirklich mit jener „summa industria" verbessert sind, von der die Herausgeber sprechen.

Schliesslich wollen wir die Verbesserungen und Zusätze in den Noten einer genauen Prüfung unterziehen. Anm. 1, S. 1 bespricht die Benützung des Buchstaben א im Chaldäischen. Es steht zunächst bei den Aphel- und Ethpeelformen, wo im hebr. im Hiphil und Hithpael ein ה steht; „a בדל hebr. fit הבדיל et התבדל, chald. אבדל et אהבדל." Eine Form התבדל gibt es im hebr. nicht. Ferner dient das א zur Bezeichnung des gen. fem. „a מלך rex hebr. מַלְכָּה, chald. מַלְכָּא regina" Wir sind begierig, zu erfahren, wie der Verfasser dieser Anmerkung שלמה מלכא übersetzt; doch nicht „Salomon regina?" Der stat. emphat. מלכא ist bekanntlich eben so gut femin. als masc.; wenn beide genera nebeneinander zu stehen kommen, heisst es der Unterscheidung wegen gewöhnlich מלכא ומלכתא. Dann soll א als Abkürzung für עד (?!) zum folgenden Worte gezogen werden, und dazu wird als Beispiel beigebracht אדזוטר pro עד דזוטר „quod pertinet ad Dzuter." Es ist fürwahr recht unfreundlich, dem Leser nicht gleich auch zu sagen, wer dieser Herr Dzuter ist? Doch nicht jener Jünger, von dem es Chagig. 5a. heisst:

הדוא תלמידא שכיב ארזוטר „ein Jünger starb, als er noch jung war?“ oder sollte die Uebersetzung lauten: „ein Jünger starb was Dzuter betrifft?“ Ferner wird א Fremdwörtern entweder allein, oder als Vorschlagssilbe אם vorgesetzt „ut a *φάρμακον* fit אספרמקין.“ Diese Form kommt aber nie vor; es heisst immer אספרמקי, und dieses ist aus dem plur. *τὰ φάρμακα*; vgl. Mussafia (s. v. אספרמק) פיר' פרמקי בלשון יוני בשמים ורפואות und so erklärt es auch Sachs, Beiträge I., S. 98 Anm. Endlich wird א, besonders in Eigennamen, wenn ב vorhergeht und ein Lippenbuchstabe folgt, ausgelassen, „sic pro רב פרם , רב אמי per syncopen dicitur רמי , רפרם. Jener Rabbi heisst nun zunächst רפרם nicht רפרם; wo aber da א ausgefallen sein soll, wenn es von רב פרם zusammengezogen ist, wird nicht klar. Wahrscheinlich meinen die Herausgeber, dass es aus רב אפרם (אפרים) entstanden ist; so etwas muss aber deutlich gesagt und nicht der Combination des Lesers überlassen werden. Fürwahr! für eine Anmerkung der Ungenauigkeiten und Fehler mehr als genug.

S. 6 Anm. 16 wird das häufig vorkommende nom. propr. אבטינם (בית אבטינם) erklärt „*βοτάνη* „herba“, quia periti erant herbae מעלה עשן“. Wir begnügen uns, diese Etymologie ihrem Wortlaute nach hinzustellen, und enthalten uns jeder weitern Bemerkung.

S. 8 Anm. zu אבל halten es die Herausgeber, da sie Rapoport's „Erech Millin“ (ערך מילין) citiren, für ihre Pflicht, den Titel dieses Buches, den der Leser vielleicht richtig „Ordo verborum“ (weil alphabetisch geordnet) übersetzen könnte, zu erklären, und sie thun dies, indem sie in Klammern eingeschlossen hinzufügen „i. e. aestimatio verborum“. Wir sind begierig, zu erfahren, wie sie demnach den Titel des „Aruch“ ערוך, oder ערך לחם Exod. 40, 23 übersetzen? Etwa auch „aestimatus“ und „aestimatio panis?“

(Schluss folgt.)

Monatschronik.

Bukarest. Die Hoffnung, welche unsere Glaubensgenossen auf die provisorische Regierung gesetzt hatten, ist bitter getäuscht worden. Der Geist der Unduldsamkeit ist in höheren und niederen Kreisen vorherrschend, bei der Bildung der Nationalgarde ist den Juden der Eintritt in dieselbe untersagt worden. Es ist das um so auffallender, da viele jüdische Officiere in der rumänischen Armee dienen und sich ihrer Aemter bis jetzt im höchsten Grade würdig gezeigt haben.

Hamburg. Am 10. April verstarb hierselbst der Prediger am neuen israelitischen Tempel, Dr. Naftali Frankfurter, und wurde am 15. unter grosser Theilnahme der Bevölkerung zur Erde bestattet.

London. Das Programm des Dr. B. Zuckermann „Sabbathjahrcyclus und Jobelperiode" ist im Auftrage des chronologischen Instituts zu London und auf Kosten eines seiner Mitglieder, des Herrn J. W. Bosanquet (christlicher Confession), in's Englische übertragen worden. (Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars, 1857.)

Madrid. In der Versammlung der Cortes wurde neulich über die Freiheit der verschiedenen Religionsbekenntnisse discutirt. Bei dieser Gelegenheit äusserte ein Priester, Spanien habe durch die Anerkennung des Königreichs Italien genug gesündigt, die Gewährung der Glaubensfreiheit würde allen wahren Katholiken Spaniens die Liebe zu ihrem Vaterlande völlig rauben. Der Staatsminister erklärte sich im Allgemeinen mit den Worten dieses Priesters einverstanden. — Auch in Portugal stiess der Antrag eines Mitgliedes der Deputirtenkammer, die Glaubensfreiheit betreffend, auf grossen Widerstand, und selbst liberale Zeitungen geriethen ob dieses unerhörten Vorschlages in Harnisch. Doch wird der Geist des Fortschritts, der in Portugal herrscht, auch über die religiösen Vorurtheile hoffentlich schon in kurzer Zeit den Sieg erringen.

Rückblick auf Zustände und Ereignisse der Juden in Frankreich, Italien, dem Orient und der Nordküste Africa's während der letztvergangenen Decennien.[1])

Nach Mittheilungen des Herrn Albert Cohn.

(Fortsetzung.)

Das Jahr 1840, erzählt Herr Cohn, sah in seinen ersten Monaten die schreckliche und schon so oft wiederholte Verleumdung von Neuem hervortreten, dass die Juden zur Zubereitung der ungesäuerten Brode Christenblut bedürften. Wie lächerlich erscheint eine solche Verleumdung! und doch haben viele Familien bitterlich geweint und mit ihren Thränen zugleich ihr Herzblut vergossen, um die unverdiente Schmach und den schimpflichen Vorwurf wegzuwaschen, womit man Israel's Glauben, der gerade die Scheu vor Blut bis auf die äussersten Grenzen treibt, beflecken wollte. Ein Priester, zugleich Arzt und Geistlicher, war in den ersten Tagen des Februar 1840 in Damascus ermordet worden, und nach und nach verbreitete sich das Gerücht, die reichsten Juden dieser alten Stadt hätten dies Verbrechen begangen, um sich mit dem zur Feier des Pesachfestes nöthigen Blute zu versorgen. Der erste Brief, der hiervon Kunde brachte, kam gegen

[1]) Vergl. vorigen Jahrgang.

Ende März an. Ich übersetzte alsbald den hebräisch geschriebenen Brief und begab mich sodann zu dem berühmten Advokaten Cremieux, um ihn mit den hierzu erforderlichen theologischen Elementen zu versehen. Er schrieb einen geharnischten, mit heftigen Vorwürfen angefüllten Artikel, der in dem Journal des Débats abgedruckt wurde und einen lebhaften Widerhall fand. Aber die Verschwörung unserer Feinde war fein angezettelt, denn man wollte zugleich die in Frankreich herrschende Aufregung wegen der politischen Isolirung in der orientalischen Frage und die christliche Wiedergeburt in Syrien Hand in Hand gegen uns wirken lassen. Allein wenn die christliche Kirche den Ausspruch geheiligt, „das Blut der Märtyrer sei der Same der Religion," so hat auch das Judenthum diesen Satz, den es in den Zeiten der Bedrückung wiederholentlich zur Anwendung gebracht, niemals verleugnet. Die Verfolgung macht Israel stark, es legt in derselben die Gewalt seiner Ueberzeugungen an den Tag. Man zog alle Schleusen auf, um die Unthaten laut werden zu lassen, welche die Crösusse von Damascus gegen einen unglücklichen Priester verübt hatten, der, wie Alles, was mit der katholischen Religion im Orient zusammenhängt, von Frankreich und seinen Vertretern beschützt wurde. Mehmed-Ali war nicht nur Vicekönig von Egypten, sondern auch Herr von Syrien, die Türkei war durch die vielen Niederlagen geschwächt, und an ihrer Spitze stand an Stelle des thatkräftigen und energischen Sultan Mahmud sein junger und schwacher Sohn Abdul-Medjid. Alles dieses vergrösserte die Schwierigkeit, einen klaren Einblick in diese Angelegenheit zu erlangen, die Wahrheit an den Tag zu bringen und die Schwäche und Unerfahrenheit der Einen wie die Bosheit der Anderen zu unterscheiden. Da ich mich im Besitze der meisten Originalacten befinde und erst vor wenigen Monaten die Stadt Damascus besucht habe, woselbst ich noch mehrere Opfer dieser Verleumdung am Leben fand, will ich alle Thatsachen erzählen, welche zu jener Zeit die Gemüther der Juden in allen Ländern heftig erregten, und die unsern Glaubensgenossen in der neuern Zeit zum ersten

Male die Gelegenheit dargeboten haben, als eine einige religiöse Körperschaft zu handeln. Diese Auseinandersetzung will ich nunmehr mit der Ruhe zu geben versuchen, die mir ein Vierteljahrhundert hat verschaffen können, aber auch mit der Gerechtigkeit gegen Personen und Zustände, wie sie von dem erwartet werden darf, der mit allen Einzelheiten dieser traurigen Angelegenheit vertraut ist.

Im Laufe des Monats Januar fand ein ziemlich lebhafter, beinahe heftiger Streit statt zwischen einem Muselman von Damascus und dem Pater Thomas, einem Geistlichen aus Sardinien gebürtig, der sich seit zwei Jahren in Damascus niedergelassen hatte und hier zugleich Heilkunde übte. Im Februar fand man diesen Priester ermordet, wie ihm der Muselman vorher verkündet, der geschworen hatte, es werde kein Monat vergehen, bis dies Verbrechen begangen sein würde.

Man muss die orientalischen und besonders die syrischen Sitten kennen, um zu begreifen, wie wenig Werth man auf ein Menschenleben legt. Und dort beginnt die schreckliche Verschwörung, von den feigherzigsten Menschen angezettelt und von Anfang an von Leuten unterstützt, die weder die Sitten des Landes noch die Erbitterung kannten, die seitens der christlichen Bevölkerung gegen die Juden und ihren altehrwürdigen Glauben herrscht.

Diese Angelegenheit wurde später noch verschlimmert durch die in der menschlichen Natur so tief eingewurzelte Eigenliebe, die ihr Unrecht nicht eingestehen will, wie durch die politischen Schwierigkeiten, welche die einfachsten Geständnisse unaufhörlich zu verwickeln pflegen. Constatiren wir zunächst, dass der Leichnam des unglücklichen Pater Thomas niemals aufgefunden, noch irgend wie die Aufsuchung desselben vorgeschlagen worden ist; dass die Fleischstücke, die man einer seichten und oberflächlichen Prüfung unterwarf, von einem Hunde oder Esel oder irgend einem andern Thiere herrührten, und dass, wenn man sich die Mühe geben wollte, die Process-

acten durchzusehen, wie sie aus einer zweiten Untersuchung, von einem andern französischen Beamten, Namens Mesaizes, dem Nachfolger des während dieses traurigen Processes als Consul in Damascus weilenden Rattimenton, angestellt, hervorgegangen sind, man nach dem Urtheil aller competenten Männer, Franzosen oder Ausländer, wofern es nur Europäer und dieser Angelegenheit Fernstehende sind, Nichts finden würde, was die Schuld der Juden, gegen die man so sehr gewüthet hatte, darthut. Aber, wie ehemals in Europa, so liebte es der Fanatismus der Christen Syriens eine Verleumdung zu verbreiten, die am Anfange ihres Bestehens auch gegen sie vom Heidenthume erhoben worden war, und die nur hervorgerufen wird durch den blinden Hass, der Alles von Seiten derer, die er verabscheut, für möglich hält.

Es handelte sich darum, die Juden dadurch zu erniedrigen, dass man die Stellung der Farchis, der Arons, d. h. der Vermögendsten, Einflussreichsten und Bestsituirten der alten Judengemeinde zu Damascus compromittirte. Hatte man erst das Haupt niedergeschlagen, so konnte man die Juden allmälig verderben und fortjagen, besonders da man sich der Hoffnung hingab, das Jahr 1840 werde noch das Wiederaufblühen der christlichen Herrschaft in Syrien erblicken. Da der französische Consul, Herr von Rattimenton, nicht arabisch sprach, so bediente er sich, wie die meisten politischen Beamten zu jener Zeit, eingeborener syrischer Christen als Dolmetscher; diese aber hatten nichts Wichtigeres zu thun, als die Anklage wach zu erhalten und ihm die Juden in dem schrecklichsten Lichte erscheinen zu lassen. Wie die meisten Katholiken nur in der Ausübung seines Glaubens erzogen, kannte er weder die Bibel, noch die Juden und folgte daher lediglich dem Antriebe derer, die sein Vertrauen besassen.

Haben wir nicht erst kürzlich einen berühmten Staatsmann und Geschichtsschreiber (Thiers) sich und die Juden mit folgenden Worten entschuldigen hören: „Nun wohl, haben wir nicht die Bartholomäusnacht in Frankreich gehabt? Bin ich deshalb, weil ich Katholik bin, für ein

Verbrechen verantwortlich, das vor drei Jahrhunderten von französischen Katholiken begangen worden? Auch ihr, französische Israeliten, ihr seid nicht mehr verantwortlich für ein Verbrechen, das tausend Meilen von euch fanatische Juden begangen haben." Trotz der geistreichen Antwort, die ihm gegeben wurde: „Ihr habt einen Papst, durch den ihr Verzeihung erlangen könnt, wir hingegen nicht," glaubte er jedes Missverständniss zwischen ihm und den Juden beseitigt zu haben; ganz eingenommen wie er war von den durch den Juli-Vertrag herbeigeführten Verwickelungen, der Frankreich und Egypten vollständig von der Türkei trennte, die ihrerseits wieder von England, Russland, Oesterreich und Preussen unterstützt wurde. Der Streit bewegte sich eben so sehr auf politischem wie auf religiösem Gebiete; Egypten, der Vicekönig und sein Pascha in Damascus konnten Frankreich und dem französischen Consul, die ihn allein den dauernden Besitz Syriens hoffen lassen konnten, Nichts verweigern; der französische Consul wollte oder konnte vielmehr in keinem Stücke nachgeben, weil das wie ein Sieg von Seiten der verbündeten Mächte ausgesehen haben würde. Unter diesen Umständen wurde die öffentliche Meinung in Europa heftig erregt. Die Juden aller Länder betrachteten diese Angelegenheit mit Recht als eine Ehrensache ihres Glaubens, und auch diejenigen, welche das Verbrechen einiger jüdischer Mörder bedauert haben würden, wenn man das Verschwinden des sardinischen Priesters als Meuchelmord betrachtet hätte, geriethen in Feuer und Flamme, als sie sahen, welche Wendung die Sache nahm, und wie man die jüdische Religion besudeln wollte. Indem man die Juden in Damascus misshandelte, wollte man auch die europäischen Juden beschimpfen und ihre Stellung verschlimmern. Eine Anzahl Briefe, bisweilen anonym, oft aber auch von niedern Beamten der orientalischen Consulate unterzeichnet, wurden an reiche Israeliten in Europa gerichtet, um Geld von ihnen zu erpressen, indem sie behaupteten, sie seien mit den schrecklichsten Beweismitteln gegen die Juden versehen, deren Veröffentlichung ihre Vertreibung aus allen Ländern zur

Folge haben würde. Wir kannten wohl die schmutzige Quelle dieser geheimen Anschläge, und zur ewigen Ehre des Hauses Rothschild, der einflussreichsten jüdischen Familie muss es gesagt werden, es fürchtete sich nicht, dem Conseil-Präsidenten zu jener Zeit zu sagen: „Mein Herr, ich glaube davon gar nichts. Ich weiss nicht, ob Juden nicht gemordet haben, obwohl mir die ganze Sache sehr sonderbar vorkommt; aber ich habe Vertrauen auf Ihren Gerechtigkeitssinn. Betrauen sie einen ehrenhaften Mann, z. B. Herrn Odilon-Barrot, dessen Charakter über alles Lob erhaben ist, mit einer Sendung, deren Kosten ich tragen werde; wir werden alsdann sehen, was sich wirklich zugetragen hat.“ Aber die politischen Verhältnisse gestatteten keinen Ausweg; der Consul ist entschieden zu vertheidigen, ich bin jetzt, besonders seit meiner neulichen Anwesenheit in Damascus überzeugt, dass ihm nur die Leichtgläubigkeit und der Leichtsinn vorzuwerfen ist, mit welchem er sich von den einheimischen Christen leiten liess, die leider auch heute noch einen ähnlichen Scandal zu wiederholen im Stande wären, wenn sich die oberste Verwaltung nicht vollständig geändert hätte.

Die Berichte und Gegenberichte wurden in grosser Anzahl nach Europa gesandt, und die Zeitungen aller Länder waren vollauf beschäftigt mit dieser traurigen Begebenheit, die einen ungeheuern Widerhall fand. Herrn Merlato, österreichischem Consul in Damascus, und Herrn von Laurin, Generalconsul dieses Staates in Alexandrien gebührt die Ehre, die in der Person der Juden zu Damascus beleidigte Menschheit vertheidigt zu haben. Auch sei es zur Ehre Oesterreichs, das sonst so wenig liberal ist, gesagt, dass es von jeher der Beschützer unserer Glaubensgenossen im Orient gewesen ist, ja dass es immer eine beträchtliche Anzahl jüdischer Consuln in diesen Gegenden gehabt hat.

Sieben unglückliche Juden wurden bis zum 23. April der Tortur unterworfen. Einer von ihnen, ein gewisser Luriada, erlag derselben, ein anderer starb gleichfalls in Folge der erhaltenen Schläge; die angesehensten Juden

der Stadt, die Fortis, Araris, Piciottos blieben immer ein geschlossen und befanden sich unter dem Drucke der schrecklichen Verleumdungen, die man überall verbreitete, um die Bevölkerung Syriens, Palästina's, ja selbst Egyptens gegen unsere Glaubensgenossen aufzuregen.

Die Gräuelthaten und Beschimpfungen, die man auf die unglückliche Bevölkerung häufte, überschritten alle Grenzen. Unter dem 3. Mai 1840 erhielt Herr Laurin vom Vicekönig eine Ordre an seinen Sohn, den Gouverneur von Damascus, die also lautet: „Der österreichische Generalconsul, Herr Laurin, hat uns benachrichtigt, dass einige rohe Individuen die in Damascus wohnenden Juden misshandelt, und dass diese, nachdem sie der Regierung hiervon Anzeige gemacht, keine Gerechtigkeit gefunden haben. Da diese von Ihnen geduldeten Beschimpfungen gegen meinen Willen sind, wollen Sie in Zukunft Diejenigen, die sich dergleichen zu unterfangen wagen sollten, daran verhindern. Zu diesem Zwecke wurde Gegenwärtiges ausgefertigt, beim Beginne des Monats Rabi-al-aval (1256) (3. Mai 1840). Muhammed-Ali."

Diese Ordre kam zur rechten Zeit an, denn die armen Juden wagten nicht, sich in den Strassen von Damascus zu zeigen, wo der Fanatismus und alle schlimmen Leidenschaften des Pöbels gegen das Vermögen der Israeliten angereizt waren. Wie weit sich die französischen Beamten vergassen, und mit welcher Härte sie verfuhren, ist ganz unglaublich. So erlaubte man sich von Seiten des französischen Consulats, in der Wohnung des unglücklichen Luriada Nachsuchungen anzustellen; und während er unter Folterqualen starb, beschimpfte man seine junge Frau, eine Tochter von Salomon Mayer aus Cronstadt, indem man von ihr Liebeslieder und Liebesbezeugungen verlangte!

Der österreichische Generalconsul, Herr Laurin, wie die englischen Consuln legten sich gleichzeitig im Namen der Menschlichkeit in's Mittel, und der Vicekönig, unangenehm berührt von allen diesen Nachrichten, wünschte Nichts sehnlicher, als von der Last dieses Processes be-

freit zu sein und eine europäische Commission ernennen zu lassen, die diesen Process in Alexandrien aburtheilen sollte, nachdem sie zuvor von den bedeutendsten Rechtsgelehrten, die man zu diesem Zwecke schicken würde, alle Thatsachen hätte zusammenstellen lassen. Das war es, was die Juden verlangten, das wollte auch Herr Laurin, sowohl um die wohlberechneten Verleumdungen derer zum Schweigen zu bringen, die nur das Vermögen der Häupter der jüdischen Gemeinde zu Damascus confisciren wollten, als auch um der fanatischen und unwissenden Bevölkerung den wahren Stand der Dinge sonnenklar darzulegen. Allein dies behagte den Führern dieser düstern Angelegenheit in keiner Weise; nur innerhalb der Mauern von Damascus wollten sie die Führung dieses traurigen Processes einschliessen, und indem sie bestrebt waren, mit aller Kraft die Aufklärung der Thatsachen zu verhindern, suchten sie Alle fernzuhalten, die mit Gefühl für Gerechtigkeit und Menschlichkeit die so fein angezettelte Verschwörung untersuchen wollten.

So vergingen mehrere Wochen in Vorbesprechungen, um von dem Vicekönig die Befugniss zur Ernennung einer Untersuchungs-Commission zu erlangen, welche von den französischen Geschäftsträgern leider stets verweigert wurde, da sie ihre Beamten zu compromittiren fürchteten, und sie andererseits auch nicht in dem Augenblicke entlassen wollten, in welchem über eine politische Frage von grosser Wichtigkeit in den Cabinetten der europäischen Mächte verhandelt wurde. Unter dem Vorsitze des Baron James von Rothschild und unter der Leitung des Central-Consistoriums von Frankreich hatte sich eine Commission gebildet, die ihren Vicepräsidenten, Herrn Cremieux, nach England gesandt, um sich mit dem Board of Deputies und Sir Moses Montefiore in Einvernehmen zu setzen, damit auch sie die Lösung dieser die Ehre unserer Religion und sämmtlicher Juden so tief berührenden Angelegenheit in die Hand nähmen. Herr Munk, damals Beamter an der königlichen Bibliothek, begleitete Herrn und Frau Cremieux auf dieser wichtigen Reise. Sir Moses und seine würdige, nunmehr verstorbene Gemahlin hatten

einen englischen Advokaten und den Dr. Loewe mit. Am 15. Juli verliess die kleine Gesellschaft Paris, begleitet von den Segenswünschen aller Guten, um in Egypten Gerechtigkeit und Genugthuung für die Verletzung der heiligsten Menschenrechte zu erlangen. Zu jung, um an der Reise Theil zu nehmen, zumal da meine Thätigkeit dabei nicht in Anwendung kommen konnte, blieb ich in Paris, um alle eingehenden Nachrichten zu ordnen.

Aller Orten, in Marseille wie in Livorno, waren unsere Glaubensgenossen in wahrer Aufregung, die vornehmen Pilger so zu empfangen, wie sie es verdienten, und ihnen Beweise der aufrichtigsten und herzlichsten Theilnahme zu geben. Die Briefe meines Freundes Munk sprechen sich hierüber sehr lebhaft aus, eben so wie sie später von Alexandrien aus dem Schmerze Ausdruck geben, dass Mehmed-Ali, von dem Cabinet zu Paris beeinflusst, nie in die Revision des Processes willigen würde. Die französische Partei liess in Alexandrien die Frage nach der Bedeutung des Blutes und seiner Verwendung für das Pesachfest gänzlich fallen und wollte nur das Verbrechen des Meuchelmordes aufrecht halten. Aber ohne den ersten Theil der Anklage fiel das ganze Gerüst zusammen; man hatte bald die Ueberzeugung gewonnen, dass der Vicekönig, der in Folge des Juli-Vertrages seine ganze Gewalt preisgegeben hatte, nur leere Versprechungen geben könnte. Persönlich zeigten sich der französische Generalconsul Herr Cochelet und der Kanzler Herr Doulon sehr gefällig und versöhnlich; aus ihren Reden ging sogar hervor, dass sie die armen Angeklagten für unschuldig hielten, aber sie hatten officiell Befehl erhalten, Herrn Rattimenton und die Richtung, welche dieser traurige Process genommen, nicht aufzugeben. Herr Munk kaufte in dieser Zeit für die Manuscriptensammlung der Bibliothek Maimuni's Commentar zur Rosch-haschanah und arabische Deraschoth von seinem Enkel R. David. Cremieux und Montefiore überzeugten sich bald, dass sie von Mehmed-Ali nie die Erlaubniss erlangen würden, eine Revision des sogenannten Processes von Damascus vornehmen zu lassen. Das französische Ministerium war seine

einzige Stütze gegen die Mächte, die den Juli-Vertrag abgeschlossen hatten, und die Befehle von Paris waren zu streng, um auch nur den geringsten Zweifel hinsichtlich der bei dieser Gelegenheit begangenen Verbrechen zu gestatten.

Dunkel sollte diese Begebenheit einhüllen, und da man in Folge dieser Hindernisse nicht auf den Ursprung des traurigen und unglücklichen Verfahrens gelangen konnte, so musste man versuchen, wenigstens die fünf überlebenden Israeliten den Klauen der Mörderbande zu entreissen, welche die jüdische Bevölkerung terrorisirte: vier Unglückliche waren bereits den Schlägen und der Tortur erlegen. Allein dieser Act der Menschenliebe und Gerechtigkeit war ebenfalls nicht leicht zu erwirken. Der folgende Auszug aus dem Briefe meines Freundes Munk, am 4. September in Alexandrien geschrieben, schildert deutlich die Situation, in der die israelitischen Verfechter der Sache der Menschenliebe und Gerechtigkeit sich befanden.

„Da wir die Ueberzeugung gewonnen haben, dass wir unter den gegenwärtigen Umständen nie die Erlaubniss zur Revision des Processverfahrens (denn ein Urtheil war nicht gesprochen) erhalten würden, beschlossen wir, durch Vermittelung der Consuln beim Pascha ein Gesuch einzureichen, in welchem wir um sofortige Freilassung der noch am Leben befindlichen Gefangenen baten. Da sich aber in Folge einiger Conseilssitzungen diese Angelegenheit in die Länge zog, kamen wir überein, d. h. Herr und Frau Cremieux und ich, die unfreiwillige Musse zu einem Besuche Cairos zu verwenden. Wir verliessen Alexandrien Freitag den 28. August, Morgens; doch kaum waren wir eine halbe Stunde auf dem Mahmuds-Canal gefahren, der Alexandrien mit dem Nil verbindet, als uns ein Wagen einholte, in welchem sich die beiden Leibärzte des Vicekönigs Clat-Bey und Guetani-Bey befanden, die uns die Nachricht brachten, dass der Pascha beschlossen habe, unsere unschuldigen Glaubensgenossen sofort in Freiheit zu setzen. Herr Cremieux setzte Herrn Montefiore hiervon in Kenntniss, und wir begaben uns zum

Pascha, ihm dafür zu danken, dass er der Stimme der Gerechtigkeit Gehör gegeben habe. Als ich mich nun in den Palast verfügte, um die Abschrift der für den Scherif-Pascha auszufertigenden Ordre in Empfang zu nehmen, machte ich meinen Collegen Herrn Loewe darauf aufmerksam, dass wir das Wort „Afer", welches Begnadigung bedeutet, nicht stehen lassen könnten (die Unglücklichen hatten ja keine Begnadigung zu erhalten, und wir dieselbe nicht verlangt). Herr Cremieux begab sich zum Pascha, und nach einer Auseinandersetzung, die eine ganze Stunde in Anspruch nahm, wurde an Stelle dieser ungerechten Bezeichnung das Wort „Alak", Freilassung gesetzt. Hatten wir nun auch nicht Alles erreicht, was zu verlangen wir ein Recht hatten, so war doch unsere Mission keineswegs vergeblich gewesen; das Leben jener fünf Unglücklichen war geschont, und der Orient hatte die Ueberzeugung gewonnen, dass solche Gräuel sich nicht wiederholen könnten, ohne in Europa die Sympathie Aller, die ein menschliches Herz hätten, wach zu rufen."

Wären die politischen Verhältnisse nicht so verwickelt gewesen, so hätte die Deputation sich nach Damascus begeben, und dort genau die Fäden in Augenschein nehmen können, die man mit eben so viel Grausamkeit als Geschicklichkeit geknüpft hatte. Eine Unterredung mit Mehmed-Ali verschaffte ihr die Ueberzeugung, dass er selbst die Juden für unschuldig hielt, dass er aber den bei ihm in hoher Gunst stehenden Scherif nicht verlassen und den Schutz des französischen Ministeriums, seine einzige Stütze, nicht verscherzen wollte. Nach orientalischen Begriffen war übrigens Alles zugestanden entweder haut man dort den Kopf ab, und dann ist man schuldig, oder man haut ihn nicht ab, und das ist der deutlichste Beweis der Unschuld. Herr Munk hatte sich zwar erboten, trotz des Krieges allein nach Damascus zu reisen, aber die Genehmigung hierzu wurde ihm nicht ertheilt. Als die Depesche, dass die fünf Gefangenen frei gelassen seien, anlangte, liess die Angst, welche seit mehreren Monaten Aller Herzen aufregte und in Spannung hielt, allmälich

nach, man wusste wenigstens das Leben der unglücklichen Verleumdeten gerettet.

Die Veröffentlichung des Wortlautes des vom Vicekönig erlassenen Befehls entsprach vollkommen den Wünschen derjenigen, die statt der Wiederherstellung der ungestraft verletzten Menschenrechte nur einen Act der Gnade wünschten.

Das Schauspiel im Orient näherte sich seinem Ende, und ohne die Vorsehung in den Kreis aller irdischen Streitigkeiten ziehen zu wollen, können wir doch nicht den blinden Zufall als den einzigen Herrn unserer Entschliessungen anerkennen. Mehmed-Ali, der auf den von Paris aus ihm ertheilten Wink der jüdischen Gesandtschaft eine so gerechte und billige Forderung verweigert hatte, erlangte den Besitz Syriens, den Gegenstand seiner Wünsche, eben so wenig als Thiers das Ziel seines politischen Ehrgeizes. Mehmed-Ali musste sich mit dem Titel eines Vicekönigs von Egypten begnügen, und Scherif-Pascha verlor die Gouverneurstelle von Damascus. Der französische Ministerpräsident, welcher hätte bedenken sollen, dass Gerechtigkeit und Humanität niemals ihr Recht verlieren, und dass ihre Stimme, die unserem Gewissen mit Bestimmtheit antwortet, niemals den Rathschlägen der so verschiedener Beurtheilung ausgesetzten Politik weichen darf, nahm wieder seinen Platz als Deputirter ein, ohne Herrn Rattimenton ferner schützen zu können. Dieser wurde aus Damascus abberufen, und sein Andenken hat dort den verdienten Lohn gefunden. Alle welche von Nah und Fern an dieser traurigen Angelegenheit betheiligt waren, sind gezwungen worden, der verletzten Gerechtigkeit die gebührende Sühne zu entrichten, und selten hat man die Strafe dem Verbrechen so deutlich auf dem Fusse folgen sehen, denn wenn man auch im Anfange eine Entschuldigung gelten lassen wollte für die Irrthümer, die man begangen, und in die man durch falsche Berichte oder durch die Leidenschaftlichkeit fremder den officiellen Kreisen fernstehender Personen verwickelt wurde, so erschien das Verbrechen doch in seiner ganzen Schändlichkeit, seitdem man sich alle erdenkliche

Mühe gab, die Revidirung des Processverfahrens von reinen, unparteiischen, nur durch das Gerechtigkeitsgefühl geleiteten Händen zu hintertreiben. Obwohl nahe an fünfundzwanzig Jahre seitdem vergangen sind, bin ich doch überzeugt, dass die beiden hier folgenden Briefe nicht ohne Interesse werden gelesen werden, und ohne augenscheinlich darzuthun, auf welcher Seite sich das Gefühl für Gerechtigkeit und Schonung befand. Im Laufe des October 1842 schrieb die Frau Vicomtesse von Vadresse de Sur folgenden Brief an Herrn von Rothschild:

„Herr Baron!

Es sind nunmehr zwanzig Jahre, dass wir mit einander bekannt sind, zwar nicht intim, aber doch so weit, dass Sie mich als eine ehrliche gerade Frau kennen, und dass ich Ihren Gerechtigkeitssinn, Ihre Güte und Ihren hohen Verstand würdigen gelernt habe. Ich bedarf dieser Präliminarien, bevor ich mich dem heissen Terrain nähere, auf welches ich mich stellen will. Herr von Rattimenton ist mein leiblicher Vetter, und, ich schwöre es Ihnen, der beste, humanste und loyalste der Menschen; man hat ihn unwürdig verleumdet, als eine peinliche Pflicht ihn zwang, in der traurigen Angelegenheit des Pater Thomas zu interveniren. Weit entfernt davon, bei der Verfolgung der Angeklagten mit übertriebenem Eifer und Erbitterung vorgegangen zu sein, wie man ihm vorgeworfen, hat mein Vetter vielmehr mit grossem Eifer beim Pascha darum nachgesucht, dass der Process der schrecklichen Formalitäten entkleidet würde, die mit dem muhammedanischen Gerichtsverfahren verbunden sind. Und was hat der Pascha ihm geantwortet? „Herr von Rattimenton, vor Ihrer Ankunft ist ein Christ, der unter dem Verdachte des Meuchelmordes stand, gerade so behandelt worden, wie wir jetzt die behandeln, für die Sie sich in's Mittel legen; Ihre Reclamationen, falls Sie welche vorgebracht hätten, wären für Ihre Glaubensgenossen ohne Erfolg gewesen, Sie müssen daher einsehen, dass sie in dieser Angelegenheit nicht minder vergeblich sind.“ Was konnte Herr von Rattimenton alsdann noch thun, und wie hätte

er ahnen sollen, dass Lüge und Hass ein Betragen entstellen würden, das nur der Ausdruck einer schmerzlichen aber strengen Pflichterfüllung gewesen ist?

Und fühlen Sie nicht im Grunde Ihres Herzens, Herr Baron, dass Sie selbst eben so gehandelt haben würden, wie mein Vetter, und dass Sie gewünscht hätten, dass die Urheber dieses schrecklichen und unbegreiflichen Verbrechens entdeckt und bestraft würden? Man hat mir gesagt, dass Sie, wenn Ihnen die Thatsachen genauer bekannt gewesen wären, sich geweigert haben würden, Theil zu nehmen an der moralischen Verfolgung, deren Gegenstand Herr von Rattimenton war, und ich habe auch an diesem Benehmen von Neuem Ihren geraden und gerechten Sinn erkannt. Aber da man gegenwärtig eine neue Verschwörung gegen meinen Vetter in's Werk setzt, und er in seiner Carriere bedroht ist, bitte ich Sie, auch ferner wohlwollend zu sein, und nicht das Gewicht Ihres Namens, des Brennusschwertes, den Gefahren einer schon so schwierigen Stellung hinzuzufügen, obwohl auch sie nur die Erfüllung einer Pflicht gewesen ist. Was mir von allen Seiten über Herrn von Jancigny berichtet wird, gibt mir, obwohl ich mit den Einzelheiten nicht vertraut bin, zu verstehen, dass Herr von Rattimenton es für nützlich und dringend gehalten hat, ihn als französischen Agenten zu desavouiren, und ich hoffe mit Zuversicht auf die Rechtfertigung des Consuls, wenn Sie ihm nicht Unrecht geben. Verzeihen Sie, dass ich Sie so lange mit einer persönlichen Angelegenheit in Anspruch genommen habe, allein ich hoffe, dass eine lange und alte Bekanntschaft meinen Worten einiges Interesse Ihrerseits geben werde, wie ich ja an Allem, was Sie, Herr Baron, und ihre Familie betrifft, den innigsten Antheil nehme. Empfangen Sie die Versicherung meiner aufrichtigen Hochachtung und empfehlen Sie mich gütigst Ihrer Frau Tochter und der Frau Baronin von Rothschild."

Herr von Rothschild antwortete alsbald folgendermassen:

„Frau Vicomtesse!

Es würde mir wahrlich schwer fallen, mich nicht zu erinnern, dass ich seit zwanzig Jahren die Ehre habe, Sie zu kennen und zu schätzen; daher bedürfen Sie niemals, mag die Mittheilung, mit der Sie mich beehren, wichtig oder unwichtig sein, vieler Umschweife: einen Brief von Ihnen werde ich stets gern annehmen. Ihr jüngstes Schreiben hat für mich um so grösseres Interesse, da es eine Angelegenheit bespricht, über die ich Ihnen sehr gern meine wahre Meinung auseinandersetze, und da Sie so gütig sind, den Grundsätzen der Ehre und Gerechtigkeit, die ich bei jeder Gelegenheit zur Grundlage meines Handelns zu machen bemüht bin, ein so schmeichelhaftes Zeugniss zu geben, so wollen Sie mir gütigst gestatten, auch heute nicht davon abzugehen, und Ihnen frei und offen zu erklären, was ich über das Verfahren denke, das der französische Consul in dem blutigen Drama eingeschlagen hat, dessen trauriges Andenken Sie wachrufen. — Ihre wahre Herzensgüte wie Ihre aufrichtige Freundschaft für Ihren Herrn Vetter anerkenne ich recht gern, aber keineswegs theile ich Ihre Ansicht über sein Verhalten in dem unseligen Verfahren. Ein Consul, der von den muhammedanischen Behörden eine solche Antwort erhält, wie die, welche Sie mir mitgetheilt haben, und nicht Angesichts der ganzen Welt hiergegen feierlichst Protest erhebt, versündigt sich an seiner edelsten Pflicht; und solche Torturen mit ansehen, ohne sie durch officiellen, öffentlichen Tadel zu brandmarken, heisst: die heiligsten Gesetze der Humanität nicht verstehen. Ausserdem, gnädige Frau, ist keine gerichtliche Untersuchung zur Stütze der Anklage eingeleitet, kein Beweis geführt worden, dass die unglücklichen Opfer der Tortur, deren unschuldiges Blut um Gerechtigkeit schreit, wirklich die Schuldigen waren. Doch Ihr Herr Vetter mag sich beruhigen; was mich betrifft, so werde ich das, was Sie

das Gewicht meines Namens oder das Brennusschwert zu nennen belieben, nicht in die Wagschale werfen; die Zeit und die Ereignisse, deren Lenker ein höherer, göttlicher Wille ist, stellen jeden Menschen und jedes Ding an seinen Platz. Jetzt, da Herr von Rattimenton zu kämpfen gezwungen ist, um seine Carriére nicht zu verlieren, soll er mich nicht unter der Zahl seiner Feinde erblicken. Meine Ueberzeugungen und meine Gesinnungen würden mir nicht gestatten, jemals einen Menschen im Unglücke niederzuschlagen.

Meine Frau und meine Tochter sagen Ihnen für Ihre Grüsse vielen Dank und lassen sich Ihnen freundschaftlichst empfehlen; genehmigen Sie, gnädige Frau, auch den Ausdruck meiner persönlichen Hochachtung."

Ich würde den Eindruck dieser edlen Worte schwächen, wollte ich ihnen noch Etwas hinzufügen; das Eine will ich nur noch allen Freunden der Wahrheit mittheilen, dass ich während meines Aufenthalts in Damascus aus dem Munde des Herrn Avari, eines ehrwürdigen Greises, der noch die Spuren der Tortur an seinem Gesicht trägt, erfahren habe, wie bereitwillig die muhammedanische Behörde die Folterqualen milderte, wenn sie nur sicher war, von den Beamten des französischen Consulats nicht überrascht zu werden; so z. B. liess man den Unglücklichen während der Nacht Ruhe.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur samaritanischen Pentateuch-Uebersetzung und Lexicographie.

Von
Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

VI.

Die samaritanische Uebersetzung des Pentateuch verräth schon bei der oberflächlichsten Beobachtung so wenig Kenntniss der hebräischen Sprache und ein so geringes Verständniss des behandelten Textes, dass sie sich nie einer besondern Anerkennung erfreuen konnte. Schwarz, der in der 5ten seiner „Exercitationes historico-criticae in utrumque Samarit. Pentat." (Wittenberg, 1756) dieser Version eine, durch Beweise freilich nicht begründete Lobrede hält, steht vereinzelt da. Keiner der vielen Gelehrten, die sich mehr oder minder eingehend mit ihr beschäftigten, mochte ihm beistimmen; wenn auch keiner so viel Falsches und so viel Unverstand in ihr vermuthete, als sie wirklich enthält. Die richtige Beurtheilung derselben verdanken wir erst Winer, der in seiner, hier schon öfter angeführten Schrift zuerst mit aller Schärfe auf die sinnlos-sclavische, unwissenschaftliche und kindische Art und Weise aufmerksam machte, in der sie, oft ohne sich um den Zusammenhang oder einen vernünftigen Sinn zu kümmern, ihren Text wiedergibt.

Castellus, der das Ungeschickte und Fehlerhafte in der sam. Paraphr. nicht eingesehen und mitunter die ungeheuerlichsten Uebersetzungen derselben zu rechtfertigen und zu erklären versucht hat, hat dadurch, wie Eingangs bemerkt, eine solche Fülle unrichtiger Angaben in sein Wörterbuch aufgenommen, dass dieses in seiner jetzigen Gestalt entweder gar nicht, oder nur mit der grössten Vorsicht zu gebrauchen ist. Eine nicht unbedeutende Anzahl dieser Irrthümer und Fehler lässt sich nach Winer, mitunter auch nach Kirchheim berichtigen. Doch begegnen wir noch in Beider Schriften vielen falschen und ungenauen Angaben. Manches ist nicht genügend erklärt, Vieles ganz übersehen worden; so besonders die lange Reihe jener

tendenziösen Uebersetzungen, in welchen der samaritanische Uebersetzer, seinen Religionsansichten huldigend, vom Wortsinn abwich.

Wir haben uns die Aufgabe gestellt, die der sam. Paraphr. eigenthümlichen Auffassungen, der Uebersichtlichkeit wegen nach der Reihenfolge der mosaischen Bücher in verschiedene Classen geordnet, hervorzuheben; so wie die Ursachen anzugeben, die den Uebersetzer bewogen haben, so zu übersetzen, wie er es gethan hat. Ganz besonders aber sollen jene Stellen berücksichtigt werden, durch welche Morinus, Castellus und nach ihnen Uhlemann zu falschen Angaben verleitet wurden. Solche, auf die schon Winer oder Kirchheim aufmerksam gemacht hat, führen wir nur dann an, wenn deren Erklärungen uns unrichtig scheinen, oder wir diesen Etwas hinzuzufügen haben.

Die sam. Paraphr. ist im Allgemeinen eine der wörtlichsten Uebersetzungen, die jede, wenn auch noch so sinnlose Leseart ihres Textes mit sclavischer Treue wiedergibt. Genes. 21, 22 lesen z. B. sämmtliche Handschriften des sam. Textes mit Ausnahme zweier (bei Kennicott 64 und 127) das nomen proprium פיכל in zwei Worte getrennt פי כל; die sam. Paraphr. übersetzt nun wörtlich פם כל „der Mund Aller"; das. 26, 26 hat sie gar dafür ומימר כל „die Rede Aller";[1]) das. 16, 8 liest der sam. Text מזה באת (für אי) אוי, sam. Paraphr. ויליך „wehe dir", Abu-Said übersetzt ebenfalls ويلك من اين اتيتى; das. 25, 34 liest das St. für עדשים offenbar falsch עד שים in zwei Worte getrennt, was die sam. Paraphr., worauf wir noch zurückkommen werden, getreulich wiedergibt, indem sie עד שוי „er legte noch" übersetzt. Das. 41, 32 hat der sam. Text die offenbar schlechte Leseart ועלה שנית החלום, das ה ist nämlich fälschlich von השנות zu על gezogen worden, wobei freilich aus שנות werden musste שנית; die sam. Paraphr. übersetzt demgemäss וסלק תנין חלמה „es stieg auf (עָלָה) der zweite Traum", Abu-Said وصعود الحلم ثانيا. Deut. 28, 20 hat der sam. Text (für המארה)

[1]) Winer a. a. O. S. 58 hat den Grund dieser Uebersetzung nicht ganz richtig eingesehen.

ישלח ה׳ בך את המרה; sam. Paraphr. יתּ מרתה „die Bitterkeit" Das. 21, 49 übersetzt sie die sinnlose Leseart ihres Textes כאשר יראה wörtlich כמה דאיתחזי (für ידאה) הנשר „wie gesehen wird" (יִרְאֶה). Das. 32, 7 hat der sam. Text die corrumpirte Leseart עולם (für מות) יומת; der Uebersetzer, der mit diesem Worte nichts anzufangen weiss, behält es buchstäblich bei, eben so תנופת, das der sam. Text, das. V. 13 für תנובת hat.[2])

Diese sclavische Treue, mit der die sam. Paraphr. ihrem Texte folgt, ist jedoch nicht immer beachtet worden; dadurch entstanden falsche Auffassungen der Uebersetzung, und in Folge deren unrichtige Angaben, wie die folgenden.

---

[2]) Diese ängstliche Sorgfalt, mit der die sam. Paraphr. ihren Text wiederzugeben sucht, macht sie ganz besonders dazu geeignet, die richtige Leseart des sam. Textes, wo diese unsicher ist, festzustellen, da sie jedenfalls bedeutend älter ist als die meisten Handschriften des sam. Textes, die uns bis jetzt zur Vergleichung zu Gebote stehen. So hat z. B. der sam. Text Genes. 36, 13. 17 für das nom. propr. נחת, mit der den Samaritanern so geläufigen Guttural-Verwechselung נהת. Dass ursprünglich, wie im jüdischen Texte נחת gestanden hat, beweist die Paraphr., die so liest; 8 Mss. bei Kennicott lesen ebenfalls נחת. Das. V. 17 hat der sam. Text זרע für זרח; die Paraphr. und mit ihr 6 Mss. lesen זרח; das. V. 28 hat der sam. Text חוץ für עוץ; die Paraphr. und mit ihr 10 Mss. haben חוץ. Das. V. 28 liest die Paraphr. für מחיטבאל gleich dem jüdischen Texte מהיטבאל; 2 Mss. eben so. Exod. 9, 9 liest der sam. Text על הבהמה für ועל; die Paraphr. übersetzt ועל בהמתה; 8 Mss. lesen eben so. Das. 12, 38 hat der sam. Text ערבב in einem Worte; die Paraphr. übersetzt ערוב סגי, hat also gleich dem jüdischen Text ערב רב gelesen, wie 10 Mss. ebenfalls. Auch Abu-Said übersetzt خليط عظيم. Das. 33, 10 liest der sam. Text עמד הענן עמה; dass ursprünglich an Stelle des letzten עמד gestanden hat עמד oder עומד beweist die Paraphr., die עמד ענגה קעם übersetzt; 7 Mss. lesen ebenfalls עמד. Für והלחיים Deut. 18, 3 hat der sam. Text והלחם „und das Brod"; die Paraphr. übersetzt וליחיה (Onk. לועא), woraus hervorgeht, dass ihr והלחיים vorgelegen hat; 9 Mss. lesen והלחם. — Das. 33, 3 hat der sam. Text אב חובב für אף; die sam. Paraphr. hat אף, was die richtige Leseart ist und durch 6 Mss. bestätigt wird.

Genes. 8, 2 ויכלא הגשם, sam. Paraphr. ואתעסל מטרא; daher Castell. עסל „prohibitus est.“ Aber der sam. Text liest ויכל, das der Uebersetzer richtig von כלה „vollenden, aufhören“ abgeleitet und hier wie überall עסל (= חסל im chald.) gibt; Abu-Said hat ebenfalls وانقطع المطر. Einem ähnlichen Falle begegnen wir das. V. 12. Der sam. Text liest für וייחל nach V. 10 ויחל, dieses hat der Uebersetzer von der Hifil-Form החל „anfangen“ abgeleitet und, sinnlos genug, ושרא übersetzt, das demnach keineswegs „expectavit“ heisst (Castell.); sondern wie sonst immer „anfangen“, vergl. das. 10, 20 ויחל נח, sam. Paraphr. ושרא נח; 44, 12 בגדל החל — ברבה שרי. — Das. 21, 23 liest der sam. Text, der ג und כ so häufig vertauscht, ולנגדי für ולנכדי; diese offenbar falsche Leseart ist wörtlich übersetzt ודלקבלי „und der mir gegenüber ist“.[3]) Nichtsdestoweniger erklärt es Castell. in den An. Sam. z. St. als לנכדי entsprechend: qui de portione, progenie, posteritate est. — Das. 49, 7 liest der sam. Text, der nicht zugeben will, dass Jacob Simon und Levi verflucht haben soll[4]) אדיר für ארור. Die sam. Paraphr. übersetzt demnach משבח רגזון „rühmlich ist ihr Grimm“ (Abu-Said ابهج). Castell. hat dennoch משבח „insolens“. Das. V. 10 hat die sam. Paraphr. für מבין רגליו, wie der jüdische Text liest, מבין סדריו; daher Castell. סדר „pes“. Aber er hat übersehen, dass der sam. Text hier דגליו liest,[5]) und dieses ist סדר „Reihe, Schlachtordnung“ übersetzt; vergl. Num. 20, 13; 21, 11; Deut. 2, 24.[6])

Die Wurzel ירה „schleudern, werfen“ ist im sam. Texte häufig mit ראה „sehen“ verwechselt; so hat er z. B. für ירה בים, Exod. 15, 4 ירא; dieses hat der Paraphrast יִרְאֶ(ה) gelesen und חזי „er sah“ übersetzt.[7]) Für או ירה יירה das. 19, 13 liest der sam. Text או ירא יראה, das die Paraphr. treu wiedergibt או

---

[3]) Aehnlich hat der Uebersetzer ונכחת, das. 30, 16 von נֹכַח „gegenüber“ abgeleitet und ולדלקובל übersetzt.

[4]) Vergl. unsere Dissert. de Pent. Sam. S. 22.

[5]) Vergl. daselbst S. 25, Anm. 1.

[6]) Num. Cap. 2 hat die sam. Paraphr. für דגל immer טכס (Onk. טקס), das griech. τάξις.

[7]) Vergl. Winer a. a. O. S. 22.

הזי יהזי. Eben so ist Genes. 31, 51 אשר יראתי, wie der sam. Text für יריתי hat, דחזית übersetzt. Nichtsdestoweniger legt Castell. der Wurzel הזה auch die Bedeutungen „confodit, fixit“ bei, wozu er vergeblich das arab. خزّ vergleicht.

Num. 5, 18. 19 liest der sam. Text מי המארים המאררים für מי מרים המאררים, das der masoretische Text hat. Dieses hat der Uebersetzer entweder von אור „leuchten“ abgeleitet (Winer a. a. O. S. 26), oder, was wahrscheinlicher ist, von ירה, im Hifil „zeigen, belehren“, als ob stände מורים; א ist nämlich im sam. häufig Dehnbuchstabe (vgl. Uhlem. a. a. O. S. 5); er übersetzte daher מי בורה דמבארים „Wasser der Aufklärung, die aufklären“ und מים המאררים למארים das. V. 24 מיה דמבורים למבאר. Aehnlich auch LXX τὸ ὕδωρ τοῦ ἐλεγμοῦ und Pesch. ܡܝܐ ܒܚܪܝܢ ܠܡܒܚܪܝܢ. Die sam. Paraphr. hat also, was schon die Leseart ihres Textes unmöglich macht, keineswegs an מר „bitter“ gedacht, und Castell. und mit ihm Uhlem. irrt entschieden: בורה i. qu. Hebr. מר et מרה, permut. homog. „amaritudo“.

Für וכל משרת ענבים das. 6, 3 liest der sam. Text וכל משארת ענבים.[5]) Die sam. Paraphr. hat daher וכל מן עמירת ענבים „Alles vom Gegohrenen der Trauben“. עמירה ist המירה, und heisst also nicht „succus, madefactio“ (Castell.). Das. 11, 25 liest der sam. Text ולא יאספו für יספו; der Uebersetzer gibt dieses richtig ולא אכנשו „sie wurden nicht eingesammelt“. Cast. hat dennoch: se recepit, retraxit.

Deut. 32, 14 hat der sam. Text für חמאת בקר die schlechte Leseart המת בקר; die sam. Paraphr. übersetzt wörtlich ארתע תורין (רתע ist das chald. und syr. רתח) „der Grimm der Rinder“; ganz so wie sie das. V. 33 חמת תנינים übersetzt ארתע תנינים und בחמת קרי Levit. 26, 28 ברתע קרי. ארתע entspricht also dem hebr. חֵמָה nicht חמאה und heisst demnach nicht „butyrum“, wie Castell. will, sondern „ira, saevitia“.

---

[5]) משׂארת „Gegohrenes“, von שׂאר „Sauerteig“, entsprechend dem חמץ יין im Vordersatze.

VII.

Nicht selten hat aber dem Uebersetzer ein anderer Text vorgelegen, als der in den Polyglotten abgedruckte, was bereits Winer (a. a. O. S. 19 flg.) nachgewiesen hat. In diesem Falle stimmt die sam. Paraphr. zumeist mit der einen oder andern Handschrift des sam. Textes überein. Ihre Uebersetzung setzt aber oft genug Lesearten voraus, denen wir weder in den gedruckten Texten, noch in Handschriften begegnen; hier hat sie entweder offenbar anders gelesen, als ihr Text, oder sie hat falsch gelesen.

Zur ersten Klasse gehören Uebersetzungen wie die folgenden. In der Leseart קדמת אשור Genes. 2, 14 stimmen sämmtliche Handschriften des sam. Textes mit dem masoret. überein. Die sam. Paraphr. scheint aber מלכות אשור gelesen zu haben; denn sie übersetzt מלכות הצוף. — Das. 21, 8 scheint der Uebersetzer für ויגמל gelesen zu haben ויגדל, wozu ihn der gleichlautende Anfang des Verses verleitet haben mag; denn וסקף, das die sam. Paraphr. hier hat, bedeutet nicht „ablactatus fuit" (Castell.), sondern „gross sein". Vergl. סקיפין für קוממיות Levit. 26, 13 und סקפנה für שמים, sowie das arab. سَقْف „Himmel", سَقَف „Länge" und اسقف „lang sein"; endlich wird סקף in der arab. Uebersetzung samaritanischer Liturgiestücke stets رفع übersetzt (vergl. Castell. und Uhlem. סקף). וסקף heisst also hier „und er wuchs heran".

Das. 28, 21 liest der sam. Text wie der jüdische ושבתי; die Paraphr. hat והשיבני gelesen, denn sie übersetzt ועורני; ganz so Abu-Said (vergleiche oben). — Daselbst 49, 20 hat der Uebersetzer für אמרי שופר gelesen כופר und מימרי פורקן übersetzt (Winer das. S. 28); פורקן heisst also nicht „pulchritudo" (Castell.), sondern wie immer „Befreiung, Auslösung".

Exod. 19, 19 scheint der Uebersetzer für יעננו gelesen zu haben יעלנו, denn מעילה heisst „ihn hinaufbringend", nicht aber „respondens", wie Castell. will; wenn nicht gar für מעילה zu lesen ist מעינה. Num. 10, 33 hat die sam. Paraphr. für מנוחה gelesen מחנה und übersetzt למיגש להון משרוחה „ihnen ein Lager auszuspähen" (Winer das. S. 24). Denn שרח ist das chald.

שרא. Auch Onkel. אתר בית מישרי, Pesch. ܒܝܬ ܡܫܪܝܐ und Vulg. „castrorum locum" scheinen so gelesen, oder doch מנוחה in diesem Sinne frei übersetzt zu haben. — Das. 20, 17 scheint der Uebersetzer דרך המלך gelesen zu haben ההלכה oder מהלכה und dieses von הלך abgeleitet zu haben; denn er hat אורע מהלכה (= אורח) „Weg des Gehens"; wenn nicht, wie Morin. z. St. bemerkt, das ה ein Schreibefehler und מלכה zu lesen ist.[9])

פצה soll nach Castell. und Andern auch „innixus est, incubuit" bedeuten, weil die sam. Paraphr. das. 21, 15 ונשען לגבול מואב übersetzt ומתפצי לתהום (= תחום) מואב. Aber פצה hat einmal die feststehende Bedeutung „befreien"; offenbar hat der Uebersetzer, sinnlos genug gelesen ונשׁעה (Hif. v. ישע, helfen), das er durch פצה im Ethp. gibt; vergl. das. 10, 9 ונושעתם מאויביכם, sam. Paraphr. ותתפצון מדבבי כון und Deuter. 33, 29 עם נושע — עמה דמפצי. — Das. 32, 5 ויסף עוד להניחו übersetzt die sam. Paraphr. למטעתה „ihn irre zu führen", oder „fort zu stossen"; טעה ist nämlich entweder das syr. und chald. טעה, oder gleich דחה. Diese schwierige Uebersetzung (vergl. Morin. z. St.) erklärt sich einfach durch die Annahme, der Uebersetzer habe להדיחו gelesen, was zum Zusammenhange allerdings passt. דחה gibt er immer טעה, z. B. Deuter. 4, 19 ונדחת, sam. Paraphr. ותטעי und das. 30, 1. 4. Auch die Pesch. hat hier דחה gelesen, denn sie hat ܠܡܛܥܝܘܬܗܘܢ.

Deuter. 25, 18 hat die Paraphr. für כל הנחשלים gelesen הנמשלים, dieses von משל „herrschen" abgeleitet und כל שליטיה übersetzt.[1]) Das. 26, 4 ולקח הכהן הטנא hat sie המתנה gelesen,

---

[9]) Auch die auffallende Uebersetzung von שער שחר Levit. 13, 31. 37 durch סער שריר „starkes Haar" dürfte auf eine Leseart שער שרר für שחר zurückzuführen sein; keineswegs aber bedeutet שריר „niger", wie Cast. hat.

[1]) Vergl. hierzu die bereits von Winer (das. S. 26 und 27) angeführten falschen Uebersetzungen der Paraphr. zu Num. 21, 27 und Deut. 28, 37 wo sie משלים „Spruchdichter" und משל „Gleichniss" von משל „herrschen" abgeleitet und שליטיה „Herrscher" und למשלט „zum Herrschen" übersetzt hat. Castell., der hierin Morin. folgt, hat demnach fälschlich שליט = „qui parabola usus est" und משלט „proverbium."

denn sie hat ויסב כהנה מתנה „der Priester soll nehmen ein Geschenk"; vgl. ihre Uebersetzung zu Genes. 24, 53. — Das. 27, 2. 4 ושדרת אותם בשיד übersetzt sie ותסדר יתון בסדר „du sollst sie ordnen in Ordnungen"; sie hat wahrscheinlich ושדרת אותם בשדר gelesen und dieses, da ש und ס in ihrem Dialecte regelmässig wechseln, gleich סדר genommen. Cast. hat also falsch: סדר „calx, linivit calce". Ein anderes Exemplar bei Morin. z. St. hat hier wieder nach Onkel. emendirt und richtig ותסוד יתון בסיד.[2]) Das. 32, 8 בהנחל עליון גוים hat der Uebersetzer für עליון gelesen עולם; denn er hat בסחן עלמה אמיה „als er die Welt den Völkern vererbte". Castell. hat nun gar: עלמה = „altissimus".

Der schlaffe unbestimmte Character der samaritanischen Mundart ist bekannt. Die Gutturale, Zisch- und Gaumenlaute werden immerfort mit einander verwechselt (vgl. Uhlem. a. a. O. § 6); ganz besonders sind ע und ח, ח und ה, ה und א den Samaritanern fast identische Laute, die sowohl in der Schrift als in der Aussprache häufig mit einander wechseln. Diese Eigenthümlichkeit seines Idioms hat den Paraphrasten zu nicht wenig unrichtigen und sinnlosen Uebersetzungen verleitet. Er hatte oft die richtige Leseart vor sich, sprach aber nach seinem Dialecte anders aus, als ihm vorlag und übersetzte danach. So sprach er z. B. הגורים Genes. 15, 17 הקשרים aus und übersetzte nun קטריה. Dieses heisst demnach nicht „divisiones" (Castell. und Uhlem.), sondern hat vielmehr die entgegengesetzte Bedeutung „ligationes"; denn קטר entspricht, wie im chald. und syr., so auch im sam. dem hebr. קשר. Vgl. die Paraphr. zu Genes. 38, 28; 44, 30 u. a. O. — Das. 31, 42. 53 ist פחד übersetzt פרוק, das Morin. und Castell. „timor" erklären. Offenbar hat der Uebersetzer פחד ausgesprochen פרד und dieses mit der ihm geläufigen Consonanten-Permutation gleich פדה „befreien, auslösen" gefasst, das er immer פרק gibt; vgl. z. B. die Paraphr. zu Levit. 19, 20. — Das. 47, 17 sprach er וינהלם aus וינחלם und

---

[2]) Diese Leseart kann möglicher Weise auch die ursprüngliche sein, die von einem unwissenden Leser nicht verstanden wurde und in das ihm geläufigere תסדר יתון בסדר emendirt wurde.

übersetzte demnach ואסהנון „er vererbte ihnen“.[3]) Keineswegs bedeutet סהן im Aphel „aluit“ (Castell.).

In der Uebersetzung von בפתע פתאום Num. 6, 9 hat den Paraphrasten seine Aussprache zu einem Fehler verleitet, der keinem andern, als eben einem samaritanischen Uebersetzer zuzutrauen ist. Da er ע scharf wie ח aussprach, las er בפתח und übersetzte demnach בתרע עטף; תרע entspricht nämlich im sam. wie im chald. dem hebr. שער oder פתח „Thüre, Pforte“. Aehnlich hat er auch das. 35, 22 gefehlt, wo er für ואם בפתע hat ואם בתרע. Nichtsdestoweniger haben Morin. und Castell. בתרע „derepente“, wie es auch die der Londoner Polyglotte beigedruckte, von Numeri ab von Lightfoot besorgte lateinische Uebersetzung wiedergibt.

Das. 22, 30 אשר רכבת עלי מעודך übersetzt die sam. Paraphr. דארכבת עלי משורך; שור von שרא „anfangen“, vgl. das syrische Lica und das chald. שרי, שרוי, also משורך „seit deinem (Lebens-) Anfange“, was ein anderes Exemplar (bei Morin. z. St.) umschreibt מן דהויית „seit du bist“.[4]) Mit diesem מעודך hat nun der Uebersetzer das. 27, 20 ונתת מהודך verwechselt[5]) und והתן משורך übersetzt, das also nicht „gloria, decus“ heisst, wie Castell. will.

Deuter. 26, 14 לא אכלתי באני las der Uebersetzer, als ob stände בעני,[6]) und übersetzte demnach במסכינותי „in meiner

---

[3]) Daraus und weil auch 3 Mss. so lesen folgt noch nicht, dass dem Uebersetzer וינחלם vorgelegen habe, wie Winer (a. a. O. S. 19) will. ה und ח sind dem Samaritaner so identische Laute, dass ein Abschreiber וינהלם schreiben und der Uebersetzer ganz unabhängig von ihm so lesen konnte, während Beiden das richtige וינהלם vorlag. Ein viertes Mss. (64 bei Kennic.) hat dieses וינחלם weiter verballhornt in וינחילם.

[4]) Aehnlich ist מעודי Genes. 48, 15 מדבית übersetzt, gleich מדהויית, das ein anderes Exemplar bei Morin. ausdrücklich hat.

[5]) Aehnlich haben auch 2 Mss. (127 und 183) geirrt, die מעודך lesen, während wieder zwei andere (64 und 183) das. 22, 30 für מעודך מהודך haben.

[6]) Zwei Mss. lesen בעוני; vergl. hierzu die Uebersetzung der sam. Paraphr. zu Deut. 21, 17 oben S. 61.

Armuth". — Das. 29, 22 übersetzt die sam. Paraphr. ואת תחלאיה durch אשר חלה יח צלוביה דצלב; daher Castell. צלוביה „morbi", wozu er der Lautähnlichkeit wegen das griech. *καλεπὸι* vergleicht. Aber צלב hat, wie im syr. und chald., so auch im sam. die feststehende Bedeutung „hängen" (vgl. die Paraphr. zu Genes. 40, 22; Deuter. 28, 66). Der Uebersetzer hat תחלאיה ausgesprochen תהלאיה oder gar תלאיה,[7]) und dieses von תלה „hängen" abgeleitet; nachdem er dieses einmal צלוביה übersetzt hatte, las er auch weiter אשר חלה für חלה und übersetzte auch dieses דצליב.

Mitunter hat der Uebersetzer geradezu falsch gelesen, indem er ähnliche Buchstaben mit einander verwechselte. So scheint er אימים Genes. 14, 5 אצמים[8]) gelesen und dieses, da ihm א und ע identisch sind, von עצם „Knochen" abgeleitet zu haben, denn er übersetzt שיעפיה und gibt Genes. 2, 23 עצם durch שיוף; שיעפיה bedeutete demnach „Knochige". ע ist Dehnbuchstabe (vgl. Uhlem. a. a. O. S. 5).

Der Wurzel פגר gibt Castell., allerdings mit dem Vorbehalt: „nisi sit error", die Bedeutung „exire fecit, effundit", weil die sam. Paraphr. Levit. 14, 45 והוציאו übersetzt ויפגרון. In diesem Worte steckt nun der Fehler zwar nicht; wohl aber in der falschen Lesung des Textwortes והוציאו, das der Uebersetzer, wegen der Aehnlichkeit des א und ת im sam. Alphabet, והוציתו gelesen hat; wozu er um so leichter verleitet werden konnte, als der Vers mit ונתצו[9]) anfängt. Daher hat er והוציאו, ganz so wie dieses ונתצו, übersetzt ויפגרון; פגר bedeutet also hier, wie im chald. und an den andern Stellen der sam. Paraphr. „einreissen". — Das. 26, 37 hat der Uebersetzer, verleitet durch die Aehnlichkeit des כ und מ (vergleiche oben), וכשלו gelesen ומשלו und dieses וימשלון „sie werden herrschen" wiedergegeben.[1]) Morin. hat nun offenbar falsch משל „impegit, offen-

---

[7]) Das ת fehlt auch in 2 Mss.

[8]) י und צ unterscheiden sich im sam. Alphabet nur durch ein kleines Strichelchen.

[9]) Der sam. Text hat hier überall den plur. für den singul. des jüdischen Textes.

[1]) Vergl. hierzu oben S. 223.

dit". Hierher gehört möglicher Weise noch die Uebersetzung von ושמן לא תסך Deut. 28, 40 durch לא תסרף „du wirst nicht brennen". Der Uebersetzer mag כ mit dem ihm ähnlichen פ verwechselt, und da תסף ihm keinen Sinn ergab, תסרף gelesen haben. סרף, vgl. das syr. ܣܪܦ, heisst „brennen", schwerlich „unxit", wie Castell. will.

VIII.

Der Paraphrast hat ferner seinen, bekanntlich unpunctirten Text häufig auf eine, von dem jüdischen Text abweichende, zumeist höchst ungeschickte Weise interpunctirt und so Uebersetzungen geliefert, die an Unverstand kaum übertroffen werden können. Diesen Umstand haben besonders die Lexicographen viel zu wenig beachtet und dadurch die unrichtigsten und verwirrendsten Angaben in die Wörterbücher aufgenommen.

Genes. 3, 1 ist והנחש היה ערום übersetzt דהוה אסטיל. In Folge dessen legen Morin., Castell. und Uhlem. einstimmig אסטיל die Bedeutung „subtilis, callidus" bei, wozu Castell. gar noch bemerkt: „cum Lat. (subtilis) convenit et Syr. ܐܣܛܝܠ decepit"! Aber die Paraphr. gibt sonst ערום „listig" nie durch אסטיל (vgl. Genes. 27, 25; Exod. 21, 14 u. a. O.); sie hat hier offenbar עָרוֹם oder עֵרוֹם „nackt" gelesen, das sie, z. B. das. 3, 10. 11 ערטלא übersetzt (vgl. Onkel. ארטלאי und Pesch. ܥܪܛܠܐ); אסטיל aber entspricht, mit Verwechselung des ר und ם diesem ארטיל und heisst demnach so wie dieses „nackt". — Das. 18, 8 חמאה וחלב hat חלב im sam. Texte die diacritische Linie[2]) — חַלָב — um

[2]) Ueber den Gebrauch der sogenannten diacritischen Linie bei den Samaritanern ist man im Allgemeinen noch keineswegs im Klaren. Morin. (a. a. O. de distinctione legis et c. S. 203 flg.), so wie Uhlem. (a. a. O. § 3) haben manche Einzelheiten bereits richtig erkannt; doch verdiente dieser Gegenstand eine genauer eingehende Untersuchung. Nicht stichhaltig ist die Annahme Uhlem.'s (das.), dass die diacritische Linie auch da gesetzt werde, wo das Wort einen überflüssigen Buchstaben hat; wenigstens beweisen die beigebrachten Beispiele Nichts. Genes. 35, 7 אלה ביתאלה bedeutet die diacritische Linie auf אלה, dass

anzuzeigen, dass hier חָלָב zu lesen und „Milch“ zu verstehen sei, nicht aber חֵלֶב „Fett“. Nichtsdestoweniger übersetzt die sam. Paraphr. גבנו ותרבה[3]) „Käse und Fett“. תרב und תרבה hat im syr. und chald.[4]) die feststehende Bedeutung „Fett“; so übersetzen Onkel. und Pesch. חֵלֶב immer, so auch die sam. Paraphr. in Exod. und Levit. an allen Orten, wo vom Fette der Opfer die Rede ist. Der Uebersetzer hat also offenbar חֵלֶב gelesen, und תרבה bedeutet demnach nicht „lac“, wie Morin., Castell. und Uhlem. wollen. Aehnlich hat die Paraphrase das. 49, 12, wo sie für ולבן שנים מחלב hat ועבראן שנים מתרב, חֵלֶב gelesen und übersetzt.[5])

---

am Ende noch Etwas fehlt, da es immer אלהה oder אלהים heisst; nicht aber wie Uhlem. will, dass das ה zu viel wäre und es eigentlich אל heissen müsse. אל kommt in der Paraphr. gar nicht vor; dafür hat sie immer חיולה „Kraft, Macht,“ oder אלהה. Ferner steht auch Deuter. 7, 22 עלוֹיך nicht für עליך; sondern die diacritische Linie zeigt hier an, dass das ו kein Vocal oder Dehnbuchstabe, sondern Consonant sei und demnach עִלַוַיְךְ ausgesprochen werden müsse; wie das. עלוֹי nicht עֲלֵי, sondern עִלֵוֵי. Die Anwendung der diacritischen Linie zu diesem Zwecke ist eine sehr häufige; vergl. בתוכם Num. 18, 20 sam. Paraphr. בגוֹאון, spr. בְּגַוָּאון; das. 20, 3 וְלוּ -- ולוֹי, spr. וּלְוַי; עשׂו, das nom. propr. spr. עֵשָׂוְ; לוֹאי „Leviten“, spr. לֵוָאֵי u. s. w. Ferner steht die diacritische Linie fast immer, wo יהי nicht erzählendes futurum, sondern emphatisch, ein imperativ. oder optativ. ist, z. B. Num. 18, 9 דן יהֹי לך „dieses soll dir sein“; das. V. 10 קדש יהֹי לך „heilig soll er dir sein“; vergl. noch das. V. 13. 14. 15. 18. 20. Endlich kennzeichnet sie noch die 3. Pers. sing. masc., die dem Buchstaben nach ganz dem stat. emphat. entspricht; z. B. Levit. 20, 9 דמו (דמיו) בו — אדמהֹ בהֹ, spr. אַדְמֵה בֵּה; das. V. 17 עוֹנוֹ — עובהֹ, spr. עוֹבֵה nicht עוֹבָה; das. 21, 12. 17 יהיה בו — דיהי בהֹ; das. V. 18 אשר בו — דיהי בהֹ u. s. w.

[3]) גבנו ist das chald. גבינה.

[4]) Vergl. noch טרפשא im Talmud, das dieselbe Bedeutung hat.

[5]) Vergl. Kirchh. a. a. O. S. 49.

Das sam. יניצה, das. 19, 23, erklärt Castell. „terra". Wie es zu dieser Bedeutung kommen sollte, ist nicht abzusehen; der abenteuerliche Erklärungsversuch Castellus': „Iber. Miza, alternant ן et מ" führt zu Nichts. Die Stelle lautet השמש יצא על הארץ, sam. Paraphr. שמשה סלקת יניצה. Dass יניצה nicht הארץ entspricht, ist klar; es müsste da wenigstens heissen יניצה על. Es ist vielmehr als adjectiv auf שמשה zu beziehen. נצץ heisst „funkeln, schimmern", davon ניצוץ „Funke" und das chald. ניצוץ החמה „Sonnenstrahl"; ja im Talmud ist הָנֵץ החמה die gewöhnliche Bezeichnung für „Sonnenaufgang". Dieselbe Bedeutung hat nun נצץ auch im samarit.;[6]) also heisst auch hier שמשה סלקת יניצה „die Sonne ging strahlend auf". Der Uebersetzer nahm על als verb. und las עָל,[7]) das er, weil auf שמש sich beziehend, נצץ übersetzt. Nachdem er על so gefasst hatte, wusste er mit הארץ natürlich nichts anzufangen und liess es einfach unübersetzt.

Das. 22, 2 וְלֵךְ לְךָ hat er לֵךְ לְךָ ebenfalls לֵךְ לְךָ gelesen; denn er übersetzt וול אתי „gehe, komme". Das. 34, 25 hat er nicht כְּאֲבִים sondern כְּאבים gelesen, also das כ als Vergleichungs-Partikel genommen; denn er hat כמטענים. Warum er אבים übersetzte מטענים ist allerdings nicht recht klar. Vielleicht leitete er es von אבה „wollen, verlangen" her, demnach כמטעניסי „wie Forderer" (vgl. das chald. טען); oder es ist „Durchbohrte" zu übersetzen (vgl. das hebr. טען Jes. 14, 19 und das arab. طعن). Aehnlichen Fällen, wo der Paraphrast das zum Stamme gehörige כ so missverstanden hat, werden wir noch öfter begegnen.

Das. 49, 23 בעלי חִצִּים hat der Uebersetzer חֻצִּים gelesen und מסחני פלגים übersetzt „Herrn der Hälften"; so auch das

---

[6]) Vergl. die Paraphr. zu Exod. 24, 39. 30, Deuter. 32, 22; das. V. 10 übersetzt sie כאישון עינו durch כניצוץ עינו „wie das Funkeln seines Auges", indem sie אישון von אש „Feuer" ableitete.

[7]) So hat der sam. Text und nach ihm die Paraphr. das. 41, 32 וְעַל השנה gelesen וְעָלָה שנית (vergl. oben S. 218); auch das. 49, 17 דן נחש עלי דרך hat der Paraphrast עלי von עָלָה abgeleitet und סלק ארע „er besteigt den Weg" übersetzt.

Σαμαρειτικόν: *κάτοχοι μερίδων*.[8]) Morin. und Castell. haben nichtsdestoweniger פלג „sagitta“. Auch Num. 24, 8 hat er für וחצין ימחץ gelesen וְחֻצָיו; denn ein Exemplar (bei Morin. z. St.) hat פלגיו יפליג „seine Hälften wird er theilen“. Er nahm also, da er einmal חציו las, auch ימחץ = יחץ. In den uns vorliegenden Texten ist bereits וגרין ימעי richtig emendirt.

נֶד נוֹלִים Exod. 15, 8 übersetzt die sam. Paraphr. טמי נעותיה Castell. hat daher טמי „acervus“, Morin. „murus“, so auch Uhlem., der das syrische ܛܡܐ „umschliessen“ vergleicht. Aber der Uebersetzer hat offenbar נָד gelesen und dieses gleich נע וָנָד, Genes. 4, 12 gefasst, das daselbst כלי וטמי übersetzt ist. טמי ist nämlich das arab. طمى oder طمّ „eilen, flüchtig sein“, das auch vom Wogen des Meeres gebräuchlich ist. Er übersetzte also נֶד נוֹלִים „das Eilen des Fliessenden“. נעותיה = נחותיה von נחת „hinabgehen“.

שָׁם Num. 32, 38 las die sam. Paraphr. שָׂם; sie übersetzt nämlich מסהרן תמן „die dort ringsum liegen“. — Das. 33, 53 והורשתֶּם את הארץ las sie והורשתֶּם,[9]) fasste את = מן, „von“ (vgl. oben) und übersetzte demnach ותערבונן מן ארעה „ihr sollt sie vertreiben von dem Lande“.

Deut. 24, 2 וְיָצְאָה מביתו las sie וּוֹצְאָה; denn sie hat ויפקנה מביתו „er soll sie hinausführen aus seinem Hause“. — Das. 28, 22 ובחֶרֶב las sie, diesmal nicht ohne Geschick, וּבְחָרָב, was

---

[8]) Im Onkel. sind hier wieder zwei verschiedene Uebersetzungen zusammengeschmolzen; er hat גברין גברין בעלי פלגותא. Der Umstand, dass die eine dieser Uebersetzungen gleich der sam. Paraphr. חֲצִים liest, scheint darauf hinzudeuten, dass ursprünglich blos בעלי פלגותא gestanden hat. Ein Leser, dem die richtige massoretische Leseart חֲצִים vorlag, corrigirte גברין גברין „tapfere Männer“, das später mit in den Text kam.

[9]) Auch Saad. übersetzt قرضتوهم.

zum Zusammenhange recht gut passt; sie übersetzt nämlich ובנגבנה „mit Dürre", wie Saad. والحفاف.[1])

(Fortsetzung folgt.)

Analekten.

Die Judenverjagung aus Prag im Jahre 1744.

Zunz berichtet in der chronologischen Aufzählung der über die Juden verhängten Leiden (Synag. Poesie, S. 354): „Das folgende Jahr (1744) wären beinahe die Prager Juden verjagt worden." Der Quellennachweis fehlt. Nun scheint aus einer mir vorliegenden handschriftlichen Notiz hervorzugehen, dass eine Judenaustreibung aus Prag in kleinerem oder grösserem Massstabe wirklich stattgefunden hat. Ich besitze das ס' משמרת הבית von einem meiner Vorfahren, Moses ben Meïr Perls, Dajjan zu Prag (ethischen Inhalts, gedr. Prag 1739. In der Vorrede zählt der Verf. noch vier andere von ihm verfasste Schriften auf), versehen mit einer autographischen Dedication, mit welcher der Verf. sein Buch bei seiner Durchreise durch Brandenburg 1748 dem Vorsteher der dortigen Gemeinde überreicht und in welcher er sich ausdrücklich als einen der Prager Exulanten bezeichnet. Ich theile die Notiz in Folgendem mit:

ממדבר מתנה · מבעל המחבר ממשה היה למנה · להאלוף הקצין
מנהיג עדת מי מנה · פה ברנדיבורג קהל נכונה · בעברו פה ממגורשי
פראג קריה נאמנה · ה"ה כה"רר זעליג פרנס ק'ק הנ"ל נכונה · כתבתי
לסדר ויאמר משה הוא אשר דבר ה' לכם שנת זאת ח"ק"ת" התורה

---

[1]) Vergl. Winer a. a. O. S. 38. — Andere Stellen, in denen die sam. Paraphr. in der Interpunctation vom jüdischen Text abweicht, siehe das. S. 45 flg.

לפ"ק הק' משה פערלש ראש דייני ישראל ומגידי אמת ממגורשי פראג ה' יקבץ נדחינו באמונה אמן.

Dr. J. Perles.

Wir reihen hieran Folgendes an:

Die Juden sind in der That im Jahre 1744 aus Prag verjagt worden. Sie wurden bei der Kaiserin Maria Theresia verläumdet, sie hätten es mit den Franzosen, die unter dem Duc de Broglie Prag besetzt hatten, gehalten, und es erging der Befehl der Verjagung. Hieran ist noch ein anderer Act der frommen Kaiserin zu reihen. Sie gestattete, dass die in Prag einrückenden Panduren durch 24 Stunden die Judengasse plünderten. Dieser Hergang, wie die Verjagung, sind in Prag unter dem Namen Plünderung und גירוש allgemein bekannt. Ein Jahr später (1745) wurde den Juden, freilich unter harten Bedingungen, die Rückkehr gestattet.

F.

Zur Bibliographie der Maccabäerbücher.

In der kaiserlichen Bibliothek zu Paris befindet sich handschriftlich (Suppl. 79) eine hebräische Bearbeitung der Maccabäerbücher, von der die Bibliographen schweigen, die aber ihrer sonderbaren Entstehungsgeschichte wegen einige Beachtung verdient. Das Ende dieses c. 20 Bl. starken Mscr. lautet nach gef. Mittheilung des Herrn Goldberg:

אני הכותב כתבתי כל זה הענין בכאן בפאה בשנת חמשת אלפים ומאתים ושנים ליצירה מפי גוי חכם אחד שמצאו כתוב בספר אחד מספרי הטעות וקורין הם לספר ליברו מישאלי[1] ותגוי היה מפרש אלי בלעז ואני כותב בלשון קודש, והנוצרים קורין לזה הענין הכתוב לה אישטוריא דילוש מקבאוש[2] על שם יהודה מקבאי הנזכר במגלת מתתיה בן יוחנן, ובעבור שראיתי בו גבורות השם ונפלאותיו שנעשה לישראל על ידי מתתיה ובניו עם היונים ועם גויי הארצות, ולא מצאנוהו

[1]) Libro Misale.

[2]) Historia de los Maccabeos.

כתוב בשום ספר מעשרים וארבעה ספרים שלנו וגם זה שלא מצאתי בו שום דבר כפירה כנגד תורת' הקדושה עלה על דעתי להעתיק כדי לספר גבורות השם, ועם כל זה ראיתי שלא היה ראוי להחבירו עם שום ספר מספרי תורת' הקדושה אע"פ ששמעתי מפי חכם יהודי כי כל זה הענין היה כתוב.....

K.

Recensionen und Anzeigen.

Johannis Buxtorfii lexicon Chaldaicum Talmudicum et Rabbinicum denuo editum et annotatis auctum a Dr. Ph. B. Fischer, theologo Hebraeo, et Dr. Ph. Hermanno Gelbe, theologo Christiano. Londini, Lipsiae, Philadelphiae. Fasciculus I., 40 S. gr. 8.

(Schluss.)

Zu אביק „canalis" S. 11b. bemerkt Note 23: „Hebr. אפיק ‚torrens, alveus', a verbo נפק ‚egressus est'." נפק kommt im hebr. nie vor, sondern ist aramäisch; אפיק ist wahrscheinlich von einem sonst ungebräuchlichen Verbalstamme אפק „gesenkt, tief sein" abzuleiten, einer Nebenform von עמק. Vergl. Fürst, hebr.-chald. W.-B. s. v.

S. 12, Anm. אבחר pro בחר. Wir wüssten gerne, wo אבחר für בחר vorkommt. Das. Anm. 28 „אנא ἀγή (a verb. ἄγνυμι, frango) fractura, seu vocabulum in literas fractum". Ausser dieser sonderbaren Erklärung bringen die Herausgeber noch drei andere bei, nach denen es entweder von לעג „irrisit", oder von ἄγη ab ἄγαμαι „admiror", oder endlich von ἄγος (ab ἄξω) abzuleiten ist; nur die naheliegende richtige, die Grünbaum in der Z. D. M. G. Bd. XVI., S. 401 bringt, fehlt, dass es nämlich das syrische ܐܓܐ „legit syllabatim" ist, das auch im samarit. als אגה vorkommt; ויקב את השם Levit. 24, 11 übersetzt die samarit. Paraphr. ואגה ית השם. Damit stimmt die beigebrachte Talmudstelle, Synh. 101b. ההוגה את ה' באותיותיו vollständig überein.

S. 13 Anm. אגונא „ἀγωγή“ aquae ductus; als Beleg ist אג דמיא angeführt, das Trg. Threni vorkommen soll. Wo? ist nicht gesagt. Aruch s. v. hat אגוני דמיא במגילת איכ' מי יתן ראשי מים. Die Herausgeber glaubten nun מגילת איכה sei gleich תרגום איכה, der Vers מי יתן וכו', Jirmij. 8, 23 stände irgendwo in Threni, folglich אגוני דמיא (so muss es heissen, nicht אג דמיא) im Trg. Threni.

Zu Anm. 33, S. 14. Der Widerspruch zwischen Aruch und Mussafia, indem Ersterer das arabische اجاص, das er mit Recht zu אגס vergleicht, „Birnen“, Letzterer „Pflaumen“ übersetzt, erklärt sich am einfachsten durch die Bemerkung Freitag's (Arab. W.-B. s. v.) اجاص pruna nigra seu Damascena, Damssci appellatur خوخ, quia pruna (اجاص) in Syria appellatur خوخ.... et qui appellatur كمثرى, pirus, ibi (in dialecto Syriaca) nominatur اجاص, malum Armeniacum, pirus.

S. 15, Anm. 36 wird אגר „tectum“ durch das griech. γυρός „krumm“ erklärt. Ganz abgesehen von der Abenteuerlichkeit dieser Erklärung, passt sie am allerwenigsten auf die platten Dächer der Orientalen. Warum dieses im syr., chald. und sam. gleichmässig vorkommende Wort nicht semitischen Ursprungs sein soll, können wir, so lange keine bessere nichtsemitische Ableitung als die von γυρός vorliegt, nicht einsehen. Wahrscheinlich hängt es mit dem chald. und syr. נגר „zimmern“ (נגרא Zimmermann) zusammen, da das Dach, im Gegensatz zu den, aus Steinen errichteten Wänden von Balken gezimmert ist. אַגַּר = אנגרא, das נ ist ausgefallen und durch Dagesch im נ ersetzt.

S. 16, Anm. 40 wird die Stelle aus Ber. r. l. 91 דברים שהן מזמרים בעולם חלזון וכו' an den Haaren herbeigezogen, um gegen Bochart zu polemisiren und eine eigene Erklärung („lego enim מְזַמֶּרֶת“ was soll das sein?) zu geben, die sich Wort für Wort in dem bekannten hebr. Commentar zum Midr. r. מחנת כהונה findet, der sie im Namen Elija Misrachi's anführt.

S. 27a. s. v. אורי „piger“ hat Buxt. nach dem Aruch als talmudisches Sprüchwort זה אנורי ואמברי יוסף יוסף, was zunächst falsch citirt ist. Es lautet im Aruch אוורי ואמעברא

יוזף יוזפתא, und wird daselbst erklärt, die Klageweiber hätten von einem ohne sich im Leben Leichenkleider besorgt zu haben Verstorbenen gesagt זה אווירי „das ist ein Nachlässiger, der noch an der Fähre (d. h. beim Uebergange in das andere Leben) borgt.“ Dieses erklärende זה hat Buxt. irrthümlich mit in den Text hinübergenommen. Das haben die Herausgeber nicht bemerkt, wohl aber, um die abweichende Leseart Moid k. 28b. zu erklären (Anm. 70 das.), Etwas, das wir von Anfang bis zu Ende nicht verstehen. Ursprünglich soll אמברא gestanden haben, Aruch habe dieses nicht verstanden („quod non intellexit“) und dafür אמעברא gesetzt. Wie? Aruch sollte, selbst zugegeben, dass אמברא gestanden hat, dieses häufig vorkommende Wort nicht verstanden und nicht gewusst haben, was selbst Buxt. (s. v.) so gut weiss, dass es aus מעברא contrahirt sei und gleich diesem „Fähre“ bedeute? Doch weiter! Als man trotz dieser Correctur, meinen die Herausgeber, diese Stelle noch immer nicht verstand, habe man אווירי gestrichen, ursprünglich hat im Talmud gestanden רהיט ונפל באווירי אמברי יוזפתא יוזף. Aber אויר bedeute nicht „piger“, sondern das gr. εὐρώεις „putredo“; אמברא sei nicht von מברא „Fähre“ abzuleiten (אמברא „auf der Fähre“), sondern das lateinische umbra „Schatten“; endlich heisse יוזף יוזפתא nicht wie gewöhnlich „borgen“, sei also nicht von זוף abzuleiten, sondern von נוף „minari, terreri“ und es wäre zu übersetzen: currebat, donec caderet in putredinem („sec. sententiam rabbin. מרבה בשר מרבה רמה,“ was soll das heissen?) umbram tamen ejus (hoc est manes ejus, oppos. corpori, quod putrescit) terrebit culpa“!! Wir gestehen, diese Uebersetzung, trotz der in Klammern beigefügten Erklärungen selbst dann nicht verstehen zu können, wenn wir auch zugeben wollten, dass erst Aruch, später Andere corrigirt haben, dass אויר griechisch, אמברא wieder lateinisch sein sollte. Das Drolligste bringt der Schluss der Anmerkung. Die Herausgeber halten nämlich dafür, dass nicht nur die spätern spanisch-jüdischen Dichter, sondern auch das gewöhnliche Volk (denn diese Stelle ist ein Sprüchwort) zu den Zeiten des Talmud sich der griech. Metrik bedient habe! Zu dem Ende corrigiren sie nun ihren eigenen, durch Correctur gewonnenen Text abermals, indem sie יוזפתא und יוזף die Plätze wechseln lassen und schreiben: Atque

versus oritur, si legimus רהיט וּנְפַל בְּאַוְרֵי אַמְבְרָא יַזִּיף יְזִיפִיתָא. Wir wissen wirklich nicht, was wir dazu sagen sollen.

S. 37, Anm. 89 אטלין „macellum“ soll nach Abwerfung des *K* das gr. *Κατάλυσις* „diversorium“ sein, was übrigens schon Rapoport „Erech Millin“ S. 259 bemerkt. Das gr. *K* wird mitunter abgeworfen, wird gesagt, wie wir „mox videbimus in אטרונא, quod *τὸ Κίτρον* (Citrus, Paradiesapfel) significat.“ Schade! dass die Herausgeber in der Eile schlecht gelesen haben und das Wort nicht אטרונא sondern אטרוגא (= אתרוג, syr. ܐܬܪܘܓܐ, arab. اترج) heisst. Dieses kann nun nicht gut von *κίτρον* abgeleitet werden, und da demnach das einzige beigebrachte Beispiel, dass griechische Wörter, wenn sie chaldaisirt werden, das *K* abwerfen, falsch ist; so werden wir uns, wenn uns das je vorkommen sollte, was wir bezweifeln, höchlichst darüber wundern, wenn es auch in der Note heisst: „neque mirari debemus, *K* interdum abjici“.

Mit diesen Anführungen glauben wir den Beweis geliefert zu haben, dass diese Ausgabe des Buxtorf keineswegs jenes „liber, summo studio recensitus, emendatus et auctus“ ist, als welches es sich ankündigt; dass vielmehr sowohl die Wiedergabe des Textes, als auch die Verbesserung der im Buxtorf vorhandenen Fehler und Versehen und endlich die ergänzenden und erklärenden Anmerkungen viel, sehr viel zu wünschen übrig lassen. Soll diese Ausgabe des Buxtorf, wie nach dieser ersten Lieferung zu befürchten ist, nicht jene Nachtheile für die Wissenschaft nach sich ziehen, die wir Eingangs als die Folgen einer mangelhaften Edition eines seltenen und wichtigen Buches bezeichneten; so werden die Herren Herausgeber wohl daran thun, bei der Herausgabe des bei weitem grössten Theiles, der erst noch erscheinen soll, mit mehr Sachkenntniss und Genauigkeit zu Werke zu gehen.

Dr. S. Kohn.

Dr. M. Jastrow. Vier Jahrhunderte aus der Geschichte der Juden von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur maccabäischen Tempelweihe. IV. und 206 S. Heidelberg 1865. Carlebach.

Dieses Werk, das, wie der Verfasser in der Vorrede berichtet, seinen Ursprung einer Reihe von Vorlesungen, zu einem wohlthätigen Zwecke in der Wormser Gemeinde gehalten, verdankt, behandelt in klarer und fasslicher Weise, verbunden mit einer anziehenden Darstellung, die nur bisweilen durch Ungenauigkeit im Ausdrucke gestört wird, die Geschichte der Juden von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur maccabäischen Tempelweihe. Der Verfasser tritt durchaus nicht mit der Absicht auf, eine auf selbstständige Forschung und selbstgewonnene Resultate gestützte Darstellung zu liefern, sondern begnügt sich in den meisten Fällen, in anspruchslosem Vortrage, freilich auch ein anspruchsloses Publicum voraussetzend, den ihm in den Quellen gebotenen Stoff darzulegen, und die von den früheren Forschern erzielten Resultate zu verwerthen. Anzuerkennen ist die Art und Weise, wie der Verfasser zur Veranschaulichung der historischen Verhältnisse und Ereignisse Parallelen aus der Geschichte des klassischen Alterthums und der Neuzeit herbeizieht; nur hätten wir manchmal eine engere Verbindung und minder episodenartige Einschaltung gewünscht, die freilich der lebhafte Vortrag besser als die schriftliche Darstellung verträgt.

Einen angenehmen Eindruck macht auch die Pietät und die rücksichtsvolle Behandlung, die der Verfasser der Bibel angedeihen lässt; doch glauben wir, dass das kritiklose Aufnehmen der gebotenen Nachrichten auch auf die nichtbiblischen Quellen ein wenig zu weit ausgedehnt ist. Wir hätten ferner eine eingehendere Charakteristik der auftretenden Persönlichkeiten, wie Jeremias, Jecheskel, Esra, Nehemia und Anderer gewünscht und glauben, dass der Verfasser sich durch diesen Mangel eines die Darstellung in bedeutender Weise belebenden Momentes begeben hat.

Wir glauben endlich noch ganz besonders auf die Vorlesung über das Buch Esther aufmerksam machen zu müssen. Hier bietet uns der Verfasser eine auf selbstständige Ansichten

und geschickte Combination gestützte Darstellung, die in manchen Punkten zu neuen Resultaten führt, und durch den streng und einheitlich durchgeführten Grundgedanken einer von Haman und seiner Partei beabsichtigten Thronumwälzung in vielen Fällen einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann. Doch hätten wir auch hier gern Vermuthungen, wie die, Waschti habe sich geweigert, vor dem Könige zu erscheinen, weil sie der Opposition gegen die für den Krieg mit Griechenland begeisterte Partei angehörte, gern vermisst. Eben so können wir uns mit der Ansicht, Haman sei der geheime Anstifter des gegen den König beschlossenen Mordversuches gewesen, nicht einverstanden erklären und glauben, dass sich der Verfasser hier von seinem Streben, Alles auf einen bestimmten Zweck zu beziehen, zu weit habe fortreissen lassen.

Der Herr Verfasser hat durch Veröffentlichung dieser Schrift einem fühlbaren Bedürfnisse nach einer populären Darstellung jener Geschichtsperiode Genüge geleistet, und wir können es dem Publicum als ein sehr instructives und unterhaltendes empfehlen; der Verfasser würde sich ein grosses Verdienst um Schule sowohl als um Haus erwerben, wenn er auch die übrigen Partieen der jüdischen Geschichte in ähnlicher Weise bearbeiten wollte. Gerade ein solches Buch ist es, das dem Lehrenden sowohl als dem Lernenden wegen seines geringeren Umfangs und seines dennoch nicht trockenen und dürren Vortrages zu empfehlen ist, und das bis jetzt noch immer fehlt.

G.

Monatschronik.

Berlin. Der Geh. Sanitätsrath, praktische Arzt und Irrenarzt Dr. Steinthal hat einen Aufruf an die Mitglieder der hiesigen Gemeinde erlassen, „zur Begründung eines Asyls für heilbare und unheilbare Geisteskranke jüdischer Confession nach Kräften beizusteuern.“ Zur Motivirung dieses Aufrufs theilt er aus seiner eigenen Erfahrung unter Anderem mit, dass in den

öffentlichen wie in den Privatirrenanstalten die jüdischen Geisteskranken ein relativ grosses Contingent bilden, dass viele von ihnen nur mit Widerstreben oder gezwungen die nicht nach jüdischem Ritus zubereiteten Speisen zu sich nehmen, und dass bei Geisteskranken, von denen ja nur die Wenigsten ihres Verstandes gänzlich beraubt sind, der Einfluss der Religion von der grössten Bedeutung ist. Es steht zu hoffen, dass die Berliner Gemeinde die zu diesem Zwecke erforderliche Summe, welche nach der Ansicht des Dr. Steinthal die Höhe von fünfundzwanzigtausend Thalern nicht übersteigen dürfte, in kurzer Zeit aufbringen, und dass auch auswärtige Gemeinden ihre Mitwirkung an diesem edlen Werke nicht versagen werden.

London. Das Unterhaus hat die Regierungsvorlage, die Aufhebung des confessionellen Eides an der Universität Oxford betreffend, angenommen.

Sir Moses Montefiore ist von seiner Reise nach dem heiligen Lande wohlbehalten zurückgekehrt. Er hat die Hospitäler so wie alle übrigen Anstalten in bester Ordnung gefunden, und sein Besuch wird sicherlich dazu beitragen, neue wohlthätige Anstalten in's Leben zu rufen, und die sociale Stellung unserer Glaubensgenossen im Orient zu verbessern. Ueberall wurde der verehrte Greis mit Jubel begrüsst, die jüdischen Gemeinden wie die türkischen Behörden wetteiferten miteinander, ihn zu ehren, und ihm ihre Anerkennung für sein edles Streben auszudrücken. Die jüdische Bevölkerung Jerusalem's schickte eine Deputation, aus den angesehensten Männern bestehend, zu seiner Begrüssung nach Jaffa, und der Stadtcommandant von Jaffa stellte ihm eine Ehrenwache vor sein Hotel. — Leider entriss ihm der Tod einen theuern Freund und Reisegefährten, der ihn schon nach Marocco begleitet hatte, den Dr. Hodgkin, einen hervorragenden Gelehrten, Gründer und Mitglied vieler gelehrten Gesellschaften, welcher, obwohl der christlichen Confession angehörig, der Sache des Judenthums viele Dienste geleistet hat.

Olmütz. Auch unsere Stadt weiss von einer kleinen Judenhetze zu erzählen; ein Theil des hier eingerückten Militärs hat seine Kampfeslust und seinen Thatendrang vorläufig dadurch zu befriedigen gesucht, dass es die Läden der hiesigen jüdischen

Kaufleute plünderte und sich auch an der Person der Juden vergriff.

Paris. Herr Albert Cohn hat die Absicht, in diesem Sommer wiederum eine Reise nach Palästina zu unternehmen, in Anbetracht der Gefahr drohenden politischen Verhältnisse aufgegeben.

Das Journal des Débats äussert sich bei Gelegenheit einer Besprechung des Hirtenbriefes, den der Bischof von Nimes veröffentlicht hat, über die Behandlung der Juden in Rom folgendermassen: „Wir machen unsere Leser auf den Passus des Hirtenbriefes aufmerksam, in welchem der Bischof zum Beweise, dass in Rom Religionsfreiheit herrsche, von den Privilegien spricht, deren sich die Juden in der Residenz des Papstes erfreuen. Man weiss, dass es nicht gerade zu den Seltenheiten gehört, dass jüdische Kinder unter dem leichtfertigsten Vorwande ihren Familien entrissen und in ein Seminar gesteckt werden, das sie nur wieder verlassen, um bei feierlichen Gelegenheiten dem Papste vorgestellt zu werden, und ihm einige selbstgemachte Verse vorzutragen, eine Ehre, die bekanntlich dem jungen Mortara zu Theil geworden ist. Das ist wahrscheinlich das Privilegium, das der Herr Bischof im Sinne hat, wenn er von den Vorrechten der Juden spricht. Aber vielleicht wäre den jüdischen Familien die Freiheit des Cultus ohne irgend ein Privilegium, wie man sie in andern Ländern auffasst, doch lieber. Diese Freiheit würde ihnen gestatten, ihre Kinder selbst zu hüten und zu erziehen, freilich auf die Gefahr hin, die dichterischen Anlagen derselben nicht zur vollen Entwickelung gelangen zu sehen.“

Stettin. Herr Rabbiner Dr. Treuenfels macht bekannt, dass er auf die von vielen Gemeinden Pommerns unterzeichnete Petition, betreffend die Verlegung des am Sabbat stattfindenden Wochenmarktes auf einen andern Tag, vom Oberpräsidenten der Provinz, Freiherrn von Senfft-Pilsach, einen abschläglichen Bescheid erhalten habe.

Rückblick auf Zustände und Ereignisse der Juden in Frankreich, Italien, dem Orient und der Nordküste Africa's während der letztvergangenen Decennien.

Nach Mittheilungen des Herrn Albert Cohn.

(Fortsetzung.)

In Alexandrien wie in Damascus betrachtete man den Prozess und die Anklage als beendigt; die Ungehörigkeit, die bei der Voruntersuchung und bei der ganzen Verhandlung obgewaltet hatte, machte sich auch in dem Actenstücke bemerklich, durch welches Mehemed-Ali unter dem 3. Regeb 1256 (30. August 1840) diesem Intermezzo, das ihn bereits sehr langweilte, ein Ende machte. Der alte Paschà hatte nur einen einzigen Gedanken, nämlich den, Syrien zu behaupten und seiner Familie die Provinzen erblich zu machen, welche zu vereinigen ihm gelungen war; da er nicht Alles durchsetzen konnte, so begnügte er sich am Ende mit der Entscheidung, welche seiner Familie wenigstens die Erbfolge im Vicekönigreich Egypten zusicherte.

Bevor wir über die letzten Resultate der israelitischen Mission in dem alten Mizrajim berichten, dürfte es vielleicht nicht uninteressant sein, den Wortlaut des Erlasses des Vicekönigs wiederzugeben, der also lautet:

„Die Vorstellungen und das Gesuch der Herren Montefiore und Cremieux, die sich zu uns begeben haben im

Namen aller europäischen Juden, haben uns den Wunsch zu erkennen gegeben, dass den Juden, welche wegen der in Folge des plötzlichen Verschwindens des Pater Thomas zu Damascus und seines Dieners Ibrahim während des Monats Dsul-hidje angestellten Untersuchungen und Nachforschungen eingekerkert sind oder die Flucht ergriffen haben, Freiheit und Sicherheit gewährt werde. Da man mit Rücksicht auf die so grosse Zahl der Bittsteller dieses Gesuch nicht abschlagen kann, so müssen die Juden in Freiheit gesetzt, und denen, welche die Flucht ergriffen haben, muss Straflosigkeit zugesichert werden, damit sie zurückkehren können. Sie werden daher die Arbeiter ihr Handwerk wieder ruhig ausüben und die Kaufleute sich ihren Beschäftigungen widmen lassen und vor Allem mit der grössten Sorgfalt darüber wachen, dass Keinem von ihnen, von wem es auch sei, etwas Böses geschehe, dass sie Ruhe und Sicherheit, wie früher geniessen, und dass man sie ungestört lässt, so wie es unser Wille ist."

Dieses nach unseren Begriffen von geordnetem Rechtsverfahren gewiss sehr seltsame Decret wurde von unseren zahlreichen Glaubensgenossen in Damascus mit Befriedigung aufgenommen, und sie wurden durch die Wendung, welche die orientalische Frage nahm, auch bald von den egyptischen Beamten befreit, die an diesem Prozesse Theil genommen hatten. Ibrahim Pascha, der Sohn Mehemed-Ali's und General-Gouverneur von Syrien, war von den Engländern und Oesterreichern gezwungen worden, sich auf egyptischen Boden zurückzuziehen, und die ottomanische Pforte übernahm wieder die volle Souverainetät über jene Provinzen.

Während Sir Moses Montefiore sich mit seinem Gefolge nach Constantinopel begab, um vom Sultan einen Firman zu erwirken, der die Juden an dem Verschwinden des Pater Thomas und seines Bedienten vollkommen unschuldig erkläre, gingen die Herren Cremieux und Munk nach Cairo, um durch die Errichtung von Schulen für Knaben und Mädchen eine unvertilgbare Spur ihres Aufenthaltes dort zurückzulassen. Dies war sicherlich das würdigste und nützlichste Mittel, das Andenken an

eine jüdische Mission in dem Lande der alten Sclaverei zu heiligen. Obwohl sich diese Schulen aus verschiedenen Gründen nicht halten konnten, ist ihr Einfluss doch nicht ganz verloren gewesen, und ich habe dies sehr wohl bemerkt, als es mir 1854 gelang, die Gemeinde zu Alexandrien zu organisiren und Schulen ins Leben zu rufen, die Dank der Hochherzigkeit der Brüder Baron Levy und der Unterstützung von Seiten der ganzen Gemeinde, seit jener Zeit sich beträchtlich entwickelt haben. In dem von Herrn Munk in arabischer und hebräischer Sprache redigirten Aufrufe, den Herr Cremieux an die israelitische Bevölkerung Egyptens richtete, lesen wir folgende Worte, welche die gegenwärtige Lage unserer Glaubensgenossen an die glänzende Stellung von früher anknüpfen:

„Und Ihr, Brüder und Einwohner Alexandriens, erinnert Euch der Grossthaten Eurer Brüder, die ehemals ihren Aufenthalt in dieser Stadt so berühmt gemacht haben, sowohl unter der Herrschaft der Ptolemäer, wie später unter den Muhammedanern, besonders aber zur Zeit des Rabbi Saadia Gaon und Maimonides'. Erinnert Euch jener glorreichen Zeiten und bewahrt die kostbare Erbschaft des Ruhmes unserer Voreltern. Jeder trage sein Scherflein bei nach dem Segen, womit der Herr ihn bedacht, und in zwei bis drei Jahren werdet Ihr wie unsere grossen europäischen Gemeinden sein, die Euch durch die Gesandtschaft, die sie an Euch geschickt, ein Zeichen ihrer Anhänglichkeit gegeben haben."

In Alexandrien wie in Cairo wurden Knaben- und Mädchenschulen eröffnet, die zwei bis drei Jahre bestanden, so lange die von auswärts gespendeten Hülfsgelder ausreichten. Das Geld war dennoch keineswegs unnütz ausgegeben: der Boden war erweicht worden. Die alten Schüler dieser Anstalten trugen sehr viel zur Eröffnung anderer Schulen bei, die zehn Jahre nachher ins Leben gerufen wurden, und der fruchtbare Boden Egyptens hat in alle angrenzenden Länder Aeste ausgesandt und wird noch künftig welche aussenden.

Herr Munk war auch glücklich in seinen Nachforschungen nach orientalischen Manuscripten. Ein Theil

von Maimonides' Mischnah-Commentar und ein grosser Theil des umfangreichen karaïtischen Commentars von Jephet waren die vorzüglichsten Gegenstände dieser literarischen Ernte.

Die orientalisch-jüdische Frage, oder um mich klarer auszudrücken, das Interesse, welches den europäischen Juden die Lage ihrer Glaubensgenossen in den muhammedanischen Staaten einflösst, erhielt für die französischen Juden durch die Eroberung, die ihr glorreiches Vaterland in Africa gemacht hatte, jetzt einen Antrieb zu besonders eifriger Thätigkeit. Algerien war seit 1830 ein französisches Land, und Carl X. und Marschall Bourmont hatten der Juli-Regierung die schwierige Aufgabe überlassen, es zu unterwerfen und zu organisiren. Je mehr die französische Armee ins Innere des Landes vordrang, auf desto mehr Juden stiess sie, und diese Pionniere der Civilisation waren überall herzlich froh, von der schimpflichen Herrschaft des Dey und seiner Soldatenwirthschaft befreit zu sein. Man muss es offen aussprechen: Ueberall in diesen Gegenden sind die Juden, selbst die unwissenden, die besten Helfer am Civilisationswerke; durch Handel und Verkehr gelangen sie mit leichter Mühe dahin, wo eine Menge unübersteiglicher Hindernisse andern Kundschaftern den Weg versperrt, und ihre Wünsche, ihre Interessen wie ihr Glaube ziehen sie zum Lichte hin. Dies hat sich in Algerien wie in andern Gegenden bewahrheitet. Die Juden sind das orientalischste Volk im Occident und das occidentalischste im Orient, oder, um mich anders auszudrücken, sie sind die besten Vermittler wahrer Civilisation. Zuerst in Algier und Blidah, sodann in Oran, seit 1838 in Constantine, und endlich nacheinander in Mascara und Tlemcen, in Medeah und Milianah, in Setif und Bona, wie in Laghuat und Djema-Gazouat, an den Grenzen von Tunis und von Marocco, unter allen Volkstämmen, bei den Kabylen und Arabern wie in den Oasen der Beni Mezab, überall fanden unsere Feldherren Juden; fast alle Expeditionscorps hatten jüdische Dolmetscher, in der Regel zwölf- bis vierzehnjährige Kinder, die in kurzer Zeit französisch gelernt hatten und sich

ausserordentlich nützlich zeigten. Die Zahl der jüdischen Bevölkerung, d. h. sowohl der ansässigen wie der umherziehenden, beläuft sich mindestens auf 35,000 Seelen.

Unsere Glaubensgenossen hatten ihren festen Wohnsitz in den eben genannten Ortschaften, und die umherziehenden Familien begaben sich bald in dieses bald in jenes arabische oder kabylische Zelt, um Wolle zu krämpeln und Gold- und Silberkleinodien anzufertigen, zwei Handwerke, die sie in diesen Gegenden allein ausübten. Man fand auch eine nicht unbeträchtliche Anzahl unter ihnen, welche sich ganz nach Art der Araber, von denen sie auch in Kleidung und Sprache nicht unterschieden waren, mit dem Kriegshandwerk beschäftigten. Der Kapitän Boissonnet, gegenwärtig Oberstlieutenant, zeigte mir, als arabischer Bureauchef von Constantine, einen Juden, über 100 Jahre alt, der in 27 Expeditionen seines Stammes tapfer mitgekämpft hatte. Die durch die französische Besetzung und Eroberung hervorgebrachte Umgestaltung in der Lebensweise, der Einrichtung und in der Organisation der jüdischen Gemeinden war ungeheuer; die Kapitulation von 1830 hatte den einheimischen Juden und Muhammedanern ihre Rechte garantirt (Christen gab es ausser den europäischen Consuln dort nicht), aber das Leben und seine Bedürfnisse, die Gesellschaft und ihre Gesetze, Alles änderte sich nach und nach von Grund aus. Alles löste sich auf, die alten Bande zerrissen, sei es aus Alter oder Schwäche, ohne durch neue ersetzt zu werden. Einer unserer ehrwürdigen Freunde, den wir noch heute zu besitzen so glücklich sind, Herr Isaak Altaras — seit vielen Jahren Präsident des Consistoriums zu Marseille, wo er ein sehr bedeutendes Handlungshaus gegründet hatte, der, gebürtig aus Aleppo, im Anfange dieses Jahrhunderts nach Frankreich übergesiedelt und daher die geeignetste Persönlichkeit war, einen regelmässigen Verkehr mit unsern Glaubensgenossen dieses Landes zu eröffnen, mit denen er mehrere Jahre in Geschäftsverbindung gestanden hatte — nahm es auf sich, sich 1844 nach Algier zu begeben, um das Land in Augenschein zu nehmen, und nahm einen sehr geschickten jun-

gen Advocaten aus Aix, ebenfalls einen Juden, Joseph Cohen, als Reisegefährten mit. Da sie damals noch nicht in das Innere des Landes eindringen konnten, besichtigten sie Algier, Oran und Bona, die Häfen der drei Provinzen; die Nachrichten, die sie zurückbrachten, waren sehr werthvoll und bildeten den Ausgangspunkt für alle Massregeln, die im Interesse unserer Brüder ergriffen werden mussten.

Die algerischen Israeliten waren wie die meisten Juden in den muhammedanischen Staaten entweder arabischen oder spanischen Ursprungs; je näher nach Marocco, desto grösser die Zahl derer, die gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts die pyrenäische Halbinsel verlassen hatten, um sich in Africa niederzulassen. Die Namen Duran von Taledano, Barzeloni von Cadavano zeugen von dieser Herkunft, und ein Kauderwelsch, das sehr viele spanische Worte enthält, ist noch jetzt im Gebrauch bei diesen Familien, die sehr oft zu ihrer Privatbenutzung eine Synagoge oder einen Betsaal haben, in welchen sie gewisse Ceremonien bei Hochzeiten, oder viele Piutim und Melodien beibehalten, wodurch sie sich von den übrigen israelitischen Einwohnern unterscheiden. Besonders in Oran, welches bis zum Anfange des vorigen Jahrhunderts den Namen „Corte chica", der kleine Hof, trug, zum Unterschiede von Madrid, das den Beinamen „Corte mayor", der grosse Hof, hatte, trifft man sephardische Juden. Ein Makdem, oder Makaddem stand an der Spitze der Juden in jeder der drei grossen Gemeinden Algier, Oran und Constantine, und ahmte hier im Kleinen die Verwaltung des Dey oder der Bey's nach, deren Despotismus ihn erhoben hatte, und ihn wieder erniedrigen, oder vielmehr in einem Augenblicke des Zorns oder durch eine einfache Anwandlung einer Laune ihm den Kopf oder das Vermögen nehmen konnte. Eine Körperschaft von Notabeln, unter dem Namen Guileirim oder Ichidim umgab dieses Oberhaupt, von welchem diese aus den einflussreichsten Gemeindemitgliedern bestehende Versammlung in schwierigen Momenten zusammenberufen wurde, besonders wenn es sich darum handelte, der Regierung Geld zu geben und Mitglieder für das Rabbinat zu bezeichnen. Letzteres

bildete sich aus allen Chachamim oder Dajanim, die sich als Bet-din, oder religiöser Gerichtshof vereinigten, um die Civilstreitigkeiten und religiöse Angelegenheiten zu schlichten, und um die verschiedenen Synagogen mit Cultusbeamten zu versorgen. Die Synagogen gehörten meistentheils reichen Particuliers, die sie hergaben und nach Abzug der nothwendigen Ausgaben für den Cultus die übrigen Einkünfte für sich behielten. Die Hauptquelle der Einnahme bestand in dem Ertrage einer Steuer auf Nahrungsmittel, die zum grössten Theile zur Bestreitung der Gehälter der Dajanim, ferner für die Armen und einige wohlthätige Anstalten verwendet wurde.

Mildthätigkeit wurde hier wirklich in grossartigem Maassstabe geübt, theils unter der Form von Gastfreundschaft, die bereitwillig, bisweilen auf die Dauer von mehreren Jahren, den diese Gegenden bereisenden Glaubensgenossen gewährt wurde, theils durch reichliche Spenden, die man den Chachamim für das heilige Land oder für andere nothleidende Gemeinden zuwandte. Ansehnliche Summen wurden von diesen armen Leuten ihren unglücklichen Brüdern in Asien geschickt, um das Band der Brüderlichkeit und den köstlichen Schatz der gemeinsamen Hoffnungen zu erhalten.

Was den Unterricht betrifft, so besass man Midraschim (Medressé), in welchen die jüdischen Knaben die Uebersetzung der Bibel, Mischnah und Gemarah, arabische und spanische Schrift in hebräischen Schriftzügen lernten; diejenigen, welche ihrer Geschäfte wegen mit Glaubensgenossen aus andern Ländern in Verbindung standen oder fremde Länder besuchten, um dort engere Beziehungen anzuknüpfen, besassen die Kenntniss mehrerer Sprachen, die sie blos durch den Gebrauch und auf rein praktische Weise erlernt hatten. Die jungen Mädchen und folglich auch die Frauen, besuchten, obwohl sie eine bessere Erziehung genossen als die muhammedanischen Frauen, gar keine Anstalt und erhielten keinen Unterricht, ausser dass sie einige Gebetformeln auswendig lernten und die Ausübung einiger religiösen Ceremonien von ihren Müttern oder Grossmüttern erbten. So standen unsere Glau-

bensgenossen unsern französischen Mitbürgern zur Zeit der Eroberung Algier's im Juni 1830 gegenüber.

Die Capitulation des Marschall Bourmont garantirte ihnen wie den Eingeborenen die Unabhängigkeit ihres Glaubens, die Beibehaltung ihrer Gebräuche und Gewohnheiten. Aber kaum hatten die Franzosen definitiv Besitz genommen vom algerischen Boden, kaum waren die französischen Generale in die Ebene von Mitidja eingedrungen, die beinahe an den Thoren Algier's beginnt und sich bis Blidah ausdehnt, als die Juden, oder wenigstens der grösste Theil derselben, den Wunsch äusserten, Franzosen zu werden und sich vollständig der Nation anzuschliessen, welche die Verwaltung ihres Vaterlandes in die Hand genommen hatte. So sehr die Araber sich bemühten, die neuen Eroberer zu vertreiben oder fern zu halten, trotz der grössten Sicherheit, die sie dem Leben und dem Vermögen der Einwohner verschafften, eben so sehr trachteten die Juden darnach, sich den Franzosen zu nähern, und trafen zugleich Massregeln hierzu, indem sie ihre Sprache erlernten, ihre Bedürfnisse zu erfahren suchten und sich überhaupt in jeder Weise nützlich zeigten. Inmitten dieser durch die augenblicklichen Bedürfnisse tagtäglich hervorgebrachten Veränderungen und Umgestaltungen, kamen die Herren Altaras und Cohen an, um dieses Volk näher kennen zu lernen.

Ausser einer Schule für junge Mädchen, welche das Fräulein Hartog leitete, und welcher zu dieser Zeit etwa dreissig junge Mädchen aus allen Ständen angehörten, existirte noch eine Knabenschule, beide auf Kosten der Regierung, letztere in den Räumen einer Synagoge, die nach den zum Gebete festgesetzten Stunden in eine Schule umgeschaffen wurde. Der Leiter derselben war um das Jahr 1844 Herr Weill, welcher später zum Grossrabbiner des algerischen Consistoriums ernannt wurde, ein Amt, das er 18 Jahre hindurch verwaltete; und während dieser Zeit gab er sich die grösste Mühe, allmälig eine geordnete Administration und Einrichtungen ins Leben zu rufen, deren Entwickelung und Vermehrung die hauptsächlichste Beschäftigung der in den drei Provinzen des französischen

Africa eingesetzten Consistorien bilden sollten. — Der Kriegsminister, der auch das Portefeuille für Algier hatte, und unter dessen oberster Leitung diese neue Colonie stand, berief um das Jahr 1844 eine Commission, aus Mitgliedern des Centralconsistoriums, Beamten der Cultusverwaltungen und einem Staatsrathe bestehend, damit sie auf Grund der erhaltenen Anweisungen einen Gesetzentwurf ausarbeitete, der die königliche Bestätigung erhalten und eine Art Verfassung für die algerischen Israeliten bilden sollte, die ihrerseits tagtäglich einige ihrer frühern Gewohnheiten aufgaben, ohne jedoch die Eigenschaften zu erlangen, die das Product einer regelmässig fortschreitenden Civilisation und eines allgemeinen Unterrichts sind.

Nun begannen Verwickelungen jeglicher Art; die Militärverwaltung, im Allgemeinen den Arabern mehr zugethan, mit denen sie zwar früher im Kriege lebte, die sie nun aber direct regierte, sprach durch einige ihrer einflussreichsten Mitglieder die Befürchtung aus, dass die Muhammedaner als ehemalige Herren des Landes mit scheelem Auge die Erhebung und Ausbildung der Juden ansehen würden, welche früher ihre Sclaven und in allen Stücken von ihnen abhängig gewesen waren. Die Civilbehörde wünschte dagegen die vollständigste Verschmelzung der Juden mit den Franzosen, aber ihr Einfluss war damals noch schwächer als heute. Diese Uneinigkeiten machten sich 1845 in Paris sehr fühlbar, denn trotz aller Verwendungen bei den Ministern und beim Könige blieb der Gesetzentwurf in der Mappe, und man hatte durchaus nicht die Absicht, ihn herauszunehmen. Die Berichte, welche fast jede Woche aus Algerien kamen, verlangten, dass man die Sache doch auf irgend eine Weise schleunigst zum Abschluss bringe; denn es gab keine Autorität, keine Institution mehr in den verschiedenen Gemeinden, die sich einzig und allein nur durch eine noch übrig gebliebene religiöse Scheu erhielten, welche aber auch im Verschwinden war. Da entschloss ich mich, von einigen Freunden ermuthigt, und von einem wohlwollenden Freunde, Herrn Fellmann, später Hülfs-Director von Algier, kräftig unterstützt,

Algerien zu besuchen, um nach Kenntniss der Sachlage bei der höchsten Behörde zu Gunsten unserer africanischen Glaubensbrüder wirken zu können. Von Seiten des Marschall Soult mit den nöthigen Empfehlungen an Marschall Bugeaud, an die Generale und Verwaltungsbehörden der Colonie versehen, schiffte ich mich am 5. September 1845 zu Marseille ein, nachdem ich die liebevollste Gastfreundschaft im Hause des Herrn Altaras genossen hatte, der sich erbot, sich nach Paris zu begeben, um die nöthigen Schritte zu überwachen. Der Advocat Cohen, ehemaliger Reisegefährte dieses würdigen Greises, hatte das Amt eines Vertheidigers am algerischen Gerichtshofe übernommen und sich seit einiger Zeit dort niedergelassen. Sonntag den 7. September gegen Abend erblickten wir die mit weissen Mauern versehene Stadt, die von der Höhe der Kasbah in Gestalt eines Halbkreises das Meer begrenzt. Das Treiben, die Bevölkerung, Alles erschien mir seltsam, aber äusserst interessant. Ich sah eine in der Bildung begriffene Gesellschaft.

Aber da ich keine Zeit verlieren wollte, schickte ich mich sogleich an, die Midraschim zu besuchen, die nur noch die Trümmer ihres früheren Bestehens darstellten, der Unterricht in denselben war äusserst dürftig, und konnte auch den geringsten Anforderungen nicht genügen. Ich besuchte die bedeutendsten einheimischen Familien, die wenigen europäischen Israeliten, um mir die nothwendigsten Kenntnisse über den wahren Zustand des Volkes zu verschaffen, dessen Zukunft von den mehr oder minder freisinnigen Massregeln abhing, welche die Regierung anordnen würde. Der Marschall Bugeaud war abwesend. Am 10. schiffte ich mich ein, um mit dem Courrier de l'Est nach Philippeville, Bona und Constantine zu gelangen. Die erste der genannten Städte, wie der Name anzeigt, erst neu gegründet, steht auf dem Platze des alten Rusicada, weshalb sie auf arabisch auch Skikda genannt wird, und zählte damals nur etwa zehn jüdische Familien, die einen kleinen Betsaal hatten. Bona hingegen, das alte Hippone, wegen der in der Umgegend zahlreich vorhandenen Brustbeerbäume auf Arabisch

Amiabe genannt, hatte schon vor 20 Jahren nahe an 1000 jüdische Einwohner, von denen ein ziemlich grosser Theil aus Tunis eingewandert war, um hier grössere Freiheiten und ein sichereres Leben zu geniessen. Es existirte dort eine alte, fast verwitterte Synagoge und ein Sepher Rab, wie fast in allen grössern africanischen Gemeinden, welches nicht allein bei unsern Glaubensbrüdern in grosser Verehrung stand, sondern, wie ich beim Sonnabend-Morgengottesdienste wahrgenommen habe, sich auch eines hohen Ansehens unter den Muhammedanern erfreute. Nach der Legende war dieses Sepher vom Meeresufer aus, auf den Fluthen treibend, bemerkt worden, wohin es wahrscheinlich von einem Schiffe, das Schiffbruch gelitten hatte, gekommen war. Der maurische Anführer, der damals an der Spitze der Stadt stand, bestieg sein Fahrzeug, um es zu holen; allein das Sepher wich aus und liess sich nicht fassen. Die Juden mietheten darauf eine Barke, und alsbald kam das Sepher herangeschwommen und wurde feierlichst in die Synagoge gebracht, wo es einen Ehrenplatz einnimmt; man gebraucht es nur bei Eidesleistungen oder sonstigen feierlichen Handlungen; mehrere Lampen brennen vor ihm, und während des Gottesdienstes kommen maurische Frauen, welche durch Krankheit eines ihrer Kinder, oder durch die Abwesenheit ihres Mannes bekümmert sind, steigen zu der heiligen Lade hinauf, knien vor dem Sepher nieder, murmeln einige Sätze vor sich hin, legen Geld, Oel oder irgend eine andere Spende hin und ziehen sich dann zurück, ohne die geringste Störung von Seiten der israelitischen Bevölkerung zu erfahren, die ruhig ihre Gebete fortsetzt.

Ich hatte die Ehre, mich mit dem Obersten, jetzigen Marschall Randon, dem Gouverneur von Bona, zu unterhalten, der gerade von einer Excursion nach Tebessa zurückgekehrt war; er versprach mir bereitwilligst seine Hülfe in Allem, was die Lage der seiner Botmässigkeit unterworfenen jüdischen Bevölkerung verbessern könnte. Während meines kurzen Aufenthaltes in Bona rief ich dadurch eine kleine Schule ins Leben, dass ich den Kindern des Ortes einige Stunden gab, die ein Unterlehrer

nach meiner Abreise fortsetzte. Die Schule ist jetzt eine der besten Algier's und die Bevölkerung in einem sehr blühenden Zustande. Der Verkehr zwischen Tunis und Constantine wird durch diese Stadt vermittelt, und dieselbe macht vollständig den Eindruck einer europäischen Stadt.

Ueber Philippeville begab ich mich nach Constantine, dort fand ich Alles in einem nahezu barbarischen Zustande. Diese Stadt, erst seit 1838 durch die Eroberung des General Damrémont, der hierbei sein Leben verlor, im Besitze der Franzosen, war nicht einmal durch einen regelmässigen Postverkehr mit Philippeville verbunden; eine Diligence, oder vielmehr ein Fuhrwerk, das sich diesen Namen anmasste, fuhr einmal wöchentlich hinüber. Da ich keine Zeit zu verlieren hatte, so wenig wie Herr von Moyencourt, der Inspector des öffentlichen Unterrichts, der ebenfalls nach Constantine reisen wollte, wo ihm die Regierung die Söhne einiger arabischer Häuptlinge anvertrauen wollte, damit er ihnen in seiner Anstalt eine französische Erziehung angedeihen lasse, und da wir zufällig ausserhalb der Thore von Philippeville einen zweirädrigen, mit Sand beladenen Karren trafen, so liessen wir ihn abladen, setzten uns hinein, kamen gegen Abend beim Lager von El-Arruch an, wo wir die Nacht zubringen mussten, und gelangten endlich am Nachmittage des folgenden Tages nach Constantine. Unsere Glaubensgenossen, die von meiner Ankunft Nachricht erhalten hatten, kamen uns entgegen, ich musste aus dem Karren aussteigen und mich auf einen mit herrlichem Sattelzeuge versehenen Maulesel setzen, und so hielt ich meinen Einzug in die alte Stadt Jugurtha's, gefolgt von einer grossen Schaar unserer jungen Glaubensgenossen. Die Lage dieser Stadt zwischen dem Kaudiat-ati und dem Ouat-Rummel ist herrlich, und sie ist auch wohl ganz vorzüglich der Grund, dass dieser Ort den specifisch-arabischen Charakter bewahrt hat, während die andern Hauptstädte nach und nach europäische Sitten angenommen haben. Mit Ausnahme einiger algerischen Familien, die das moderne Element repräsentirten, wenn ich mich so ausdrücken darf,

war in Constantine, das, wie bereits erwähnt, kaum sechs oder sieben Jahre französisch war, Alles arabisch. Eine jüdische Bevölkerung von viertausend Seelen, die in beständigem Verkehr mit ihren Glaubengenossen in der Wüste und in Kabylien lebte, bot mir ein weites Feld für meine Studien, und mehrere Ceremonien aller Art, Beschneidungen, Hochzeiten, Leichenbegängnisse, denen ich beiwohnte, zeigten mir das arabisch-jüdische Leben unter allen Gesichtspunkten. Der Charakter dieser Juden, der sich nur äusserst wenig von dem der andern Eingeborenen unterscheidet, hat etwas Zäheres und Widerstandsfähigeres, als in den andern Provinzen. Nichtsdestoweniger glaubte ich, dass eine gute Organisation und gut geleitete Schulen, die vorzugsweise das religiöse Element pflegten, dessen Einfluss auf diese heissblütigen Naturen ja so gross ist, die besten Mittel seien, um auch unsere Glaubensbrüder dieser Gegenden auf denselben Weg zu leiten, den sie in den andern Provinzen bereits betreten hatten.

In diesem Sinne hielt ich Reden an sie sowohl in den Synagogen, deren es damals drei gab, mit Einschluss einer algerischen, die sich schon hinsichtlich der Ordnung und gewisser äusserer Formen den unsrigen näherte, wie bei feierlichen Gelegenheiten und in Privatzusammenkünften mit den vornehmsten Einwohnern, die mich häufig aufsuchten, um sich von der Lage ihrer Glaubensgenossen in Europa und besonders in Frankreich erzählen zu lassen. Der Capitän Carette, später Präfect dieser Provinz und gegenwärtig, wenn ich mich nicht irre, Oberst beim Geniecorps, befand sich damals mit Herrn Ferdinand Barrot in Constantine. Da ich schon von Paris aus mit ihm bekannt war, unterstützte er mich auf das Freundlichste in allen Massregeln, welche die Verbesserung der Lage unserer Glaubensgenossen bezweckten, und liess sich hierbei von einem äusserst freisinnigen Geiste leiten, wie er ihn auch in seinen zahlreichen gelehrten Schriften über Algerien bekundet hat. Die Herren Carette und Varnier repräsentirten in der wissenschaftlichen Commission das civilisatorische Element, welches bestimmt war, ganz Algier zu erobern durch die Besitzergreifung von

den wichtigen Ortschaften, die den Wüstenarabern als Verproviantirungsörter dienten, und die sie zu gewissen Zeiten besuchen mussten, um dort die nothwendigen Lebensmittel einzukaufen oder einzutauschen. Diese Herren, sowie Herr Enfantin, früher Haupt der Saint-Simonisten, gegenwärtig Begründer und Chefredacteur des Journals l'Algérie, waren den Israeliten sehr gewogen; sie fanden in diesen intelligenten Pionnieren ein werthvolles Element, das durch die Handelsverbindungen den Ideen der Civilisation schon zugänglich gemacht, am besten geeignet war, auch unter den arabischen und kabylischen Stämmen, mit denen sie in beständigem Verkehr lebten, die Principien der Humanität zu verbreiten, durch welche sie selbst sich die französische Regierung immer mehr geneigt machten.

Ueber den frühzeitigen Gebrauch der indischen Ziffern bei den Juden.

Von D. Oppenheim, Rabbiner.

(Vergl. Jahrg. 1864, S. 231, 462.)

Die sprachvergleichende Wissenschaft hat in jüngster Zeit eine Ausdehnung und Wichtigkeit erlangt, die weit über die gewöhnliche Sphäre des Sprachgebietes hinausreichen. Aus der vergleichenden Sprachwissenschaft hat sich ganz unvermuthet eine vergleichende Mythologie, eine vergleichende Sagenliteratur gleich einem schönen Schmetterlinge entpuppt, die den kühnen Forscher tagtäglich mit neuen Wandlungen überraschen. Eine vergleichende Mathematik dürfte vielleicht zu jenen Problemen zu rechnen sein, deren Lösung bis dahin vorbehalten ist, wo es der Geschichte der Mathematik gelingen wird, mehr Licht in die bisher noch dunklen Anfänge dieser erhabenen Wissenschaft zu verbreiten.

Als Fortsetzung zu unsern beiden Artikeln über den frühzeitigen Gebrauch der indischen Ziffern etc., wollen wir nun mit

einer kleinen Probe der vergleichenden Mathematik, wo Semiten und Arier sich freundlich begegnen, den Versuch machen.

Bekanntlich haben die Erfinder der sogenannten arabischen Ziffern der menschlichen Erkenntniss einen beinahe eben so grossen Dienst geleistet, wie die Erfinder des Lautalphabets. Neuere Forschungen haben bis zur Evidenz dargethan, dass unser heutiges so einfaches und darum so elegantes Zahlensystem unter der indischen Sonne von indischen Denkern geschaffen wurde. Wie weit es die Indier, die von jeher einen grossen Geschmack an Spielen mit Zahlengrössen fanden und gern in Millionen schwelgten, in der Arithmetik, die sie bis zu einer seltenen Höhe cultivirten, brachten, lässt sich am Besten aus folgendem interessanten Beispiele ersehen. Wöpke macht uns in seinem bereits früher erwähnten Mémoire sur la Propagation des Chiffres indiens (Ausland 1864, No. 9), auf ein Stück buddhistischer Literatur aus dem Lalitakistara aufmerksam, welches Enthüllungen bringt auf welche schwerlich irgend ein Leser gefasst sein dürfte. In einer alten Legende, heisst es daselbst, wird erzählt, dass Buddah, als er sich verheirathen wollte, vor seinem gelehrten Schwiegervater ein Examen in verschiedenen Fächern und unter andern in der Mathematik bestehen und sich dabei mit dem grossen Rechenmeister Ardschuna messen sollte. Dieser fragte ihn nach den Namen der Zahlengrössen über hundert Koti. In einem Saahita des Yadschurveda werden schon Namen für Grössen bis zu einer Billion aufgeführt, im Mahabharata kommen Namen vor, die bis zu den Tausend-Billionen hinaufreichen, und in dem andern epischen Gedichte der Inder, dem Ramayana findet sich ebenfalls eine Zifferleiter, die in schwindelhafte Höhen führt. Zu Buddah's Zeiten war Koti der Ausdruck für eine Milliarde (= 10^9), der junge Heirathscandidat aber zählte vom Koti aufwärts bis zum Tallakschana, einer Zahlengrösse (10^{53}) die mit 53 Nullen geschrieben wird. Buddah fügt dann hinzu, dass diese Grössenscala nur ein Ganzes bilde, die Tallakschana-Zählung, dass auf diese noch 5 oder 6 andere Scalen folgten, so dass man bei gleichem Umfang dieser Scalen mit der Tallakschana Grössen würde aussprechen können, die mit 421 Nullen geschrieben werden müssten. Ardschuna, als besonnener Mann, hatte an diesem Muster von Rechenkunst seines Zöglings genug, und

verlangte nur noch von ihm zu hören, wie viel Durchmesser von Uratomen in der Länge eines Yodjana oder einer indischen Meile sein würden. Der grosse Religionsstifter beginnt nun sein Exempel mit folgender Multiplication: 7 Stäubchen der Uratome sind ihm gleich 1 feinen Staubkörnchen, 7 feine Staubkörnchen sind ihm gleich 1 Windstäubchen u. s. f. Kurz er kommt endlich dahin, dass ein Mohnkorn = 7 × 7 × 7 × 7 × 7 × 7 × 7 × Uratomen sei, 7 × 7 × 7 Mohnkörner aber einem Fingergliede gleich kommen, und zuletzt ergibt sich, dass die Grösse einer Meile gleich sei dem 10,003 Quatrillionenfachen vom Durchmesser eines Uratoms. Das Buch, welches diese Legende enthält, erhielt auf dem 3. Buddhistischen Concil (246 v. Chr.) die Fassung, welcher unser Historiker gefolgt ist; allein die Sage ist wahrscheinlich um Vieles älter.

Noch mehr aber, fährt Wöpke fort, werden solche Leser, welche die mathematischen Schriften des Alterthums kennen, überrascht worden sein von der Aehnlichkeit der buddhistischen Legende mit der kleinen Schrift des Archimedes „der Sandmann" (Arenarius), welche genau das nämliche mathematische Ziel verfolgt. Der grosse Syrakusaner führte in der erwähnten Abhandlung den Gedanken durch: man könne den Rauminhalt des Weltalls (welches er sich als eine geschlossene Kugel dachte) bis zum Fixsternhimmel nach Staubkörnchen berechnen, wenn man annehme, dass 10,000 Stäubchen das Volumen eines Mohnkörnchens ausfüllen würden. Am Schluss kommt er zum Ergebniss, dass, wenn der Durchmesser des Fixsternhimmels nicht ganz 1 Billion Stadien betrage, die Anzahl der Stäubchen geringer sei als 10^{63} oder eine Grösse, die mit 63 Nullen geschrieben werde. Archimedes lebte (geb. 287, † 212 v. Chr.) um die Zeit, wo das buddhistische Lalitavistara seine ursprüngliche Fassung erhielt, allein, wie schon oben bemerkt worden ist, die Sage von Buddha's Staubrechnung konnte viel älter sein als das Lalitavistara. Es ist nun möglich, dass Archimedes, wie schwärmerische Buddhisten auf denselben Einfall kam, für das scheinbar Unermessliche einen Zahlenausdruck zu finden, aber viel wahrscheinlicher ist es, dass er unter der einen oder der andern Form die buddhistische Sage gekannt habe.

Erregt nun schon die frappante Aehnlichkeit des kühnen Rechenexperimentes des Buddah mit dem Arenarius des Archi-

medes unser gerechtes Staunen; so muss sich dieses noch mehr steigern, wenn uns wiederum dasselbe am Jordan und am Euphrat entgegentritt. — Das erhabene mathematische Thema, für das scheinbar Unermessliche einen Zahlenausdruck zu finden, beschäftigte nicht nur die Geister am Ganges und am mittelländischen Meere, sondern auch am Jordan und am Euphrat, und machte als ein von einem Urvolke ausgegangenes traditionelles Rechenexempel, welches die Menschheit auf allen Wanderungen begleitete, die Runde über die ganze Erde. Der Talmud hat uns merkwürdigerweise ein solches Beispiel aufbewahrt. — R. Gamaliel und R. Josua erzählt der Talmud, Horioth 10, befanden sich einmal zusammen auf einer Seereise. Beide hatten sich mit den nöthigen Vorräthen versehen, doch die Reise dauerte länger als man berechnete. Inzwischen hatte R. Gamaliel seinen Mundvorrath längst aufgezehrt und der besser verproviantirte R. Josua musste demselben in der Noth aushelfen. Wie kamst Du auf die Vermuthung, fragte nun Ersterer seinen Reisegefährten, dass unsere Reise wider Erwarten länger als sonst dauern wird, dass Du Dich so reichlich mit Vorrath an Speisen versehen hast? Darauf versetzte R. Josua: Es erscheint alle 70 Jahre ein Gestirn, das die Schiffe irre führt und ich glaubte diesmal das Ereigniss befürchten zu müssen:

כוכב אחד עולה לשבעים שנה ומתעה את הספינות ואמרתי שמא יעלע ויתעע. Hast Du Dir so gründliche Kenntnisse erworben, rief jener voll Verwunderung, und dennoch musst Du Dir erst auf dem Meere mühsam Deinen Nahrungserwerb suchen? Wundere Dich darüber nicht, antwortete der bescheidene Rabbi; Du hast zwei ausgezeichnete Schüler: R. Elieser Chissma und R. Jochanan b. Godgada, welche sogar die Tropfen des Meeres zu berechnen verstehen und dennoch mit Noth und Mangel zu kämpfen haben: ר׳א חסמא ור׳ יוחנן ב״ג שיודעין לשער כמה טפות יש בים ואין להם פת לאכול ולא בגד ללבוש׳

Wir lassen die astronomischen Kenntnisse des R. Josua, die immerhin nicht gering anzuschlagen sind, weil sie die Benutzung der Berechnung der geographischen Länge und Breite aus den Gestirnen bei der Schifffahrt voraussetzen, dahingestellt, indem ohnehin ein alter Astronom, R. Abraham Sackuto (Juchasin s. v. R. Jochanan), sich längst schon lobend darüber aus-

gesprochen hat: וכן הוא האמת בתכונה שבעים שנים הולכים הכוכבים הקיימים (Fixsterne) מעלה אחת · וכן ראיתי בנסיון מבטלמיום ועד עתה·

Noch weniger ist hier der Ort, die Behauptung neuerer Gelehrten zu vertheidigen, dass R. Josua bereits den Halley'schen Kometen kannte. Aber das Eine scheint unwiderlegbar aus der ganzen interessanten Stelle hervorzugehen, dass sich R. J. in Betreff der beiden Gelehrten R. Elieser Chissma und R. Jochanan durchaus nicht einer blossen Hyperbel oder einer orientalischen Redefigur bediente: שיודעים לשער כמה טפות בים; sondern dass die Genannten in der That die Tropfen im Meere zu berechnen und zu zählen vermochten, und dass dieselben wirklich derartige Versuche machten und anstellten.[1])

Wir haben hier also dasselbe Verfahren, welches Buddha und Archimedes anwendeten, um die Uratome einer indischen Meile und die Staubkörnchen in dem Rauminhalte des Weltalls zu messen — und nur das Object des Rechenexperimentes ist verschieden. Anstatt der Uratome und Staubkörnchen berechneten die Schüler des R. Gamaliel die Tropfen im Meere — und deren gigantische Aufgaben erregten mit Recht die Bewunderung des R. Josua, der selbst ein gründlicher Astronom und Mathematiker war.

Jedenfalls steht fest, dass diese arithmetischen Experimente und Productionen, die höchst wahrscheinlich von Indien aus ihren Umzug bei allen gebildeten Völkern hielten, gleichsam ein Lieblingsthema der alten Mathematiker bildeten, um die Grösse und Erhabenheit ihrer Wissenschaft daran auf eine glänzende Weise zu manifestiren.

Auch im Mittelalter beschäftigte man sich noch gern mit solchen Rechenaufgaben, und durch einen günstigen Zufall sind uns in einem 1846 veröffentlichten Bruchstücke nähere Aufschlüsse über diesen Gegenstand erhalten worden. In unsern frühern Artikeln haben wir nachgewiesen, dass Hai Gaon,

---

[1]) R. Josef Salomon del Medigo soll in seinem 1629 erschienenen Elim dieses Kunststück versucht und die Tropfen im Meere wirklich berechnet haben.

der seinem Vater 998 in dem Gaonat folgte, die indischen Ziffern genau kannte und dieselben als allgemein Bekanntes in seinem Mischna-Commentar anführte. Ein weit älterer Zeitgenosse desselben belehrt uns darüber noch umständlicher und genauer und wir erfahren überdies daraus, dass das Spielen mit Zahlengrössen, woran die Hindu von jeher so viel Wohlgefallen hatten, auch im Mittelalter eifrig betrieben wurde, indem man sich die Aufgabe stellte, die Senfkörner in 10,000 Metzen Senf zu berechnen. — L. Duckes theilte in seinem Schriftchen Kontres Hamassoreth, 69—81 einige Proben aus einem handschriftlichen alten Commentar über das Buch Jezira mit, die derselbe aber fälschlich dem R. Jacob b. Nissim zugeschrieben. Allein die Untersuchungen des Herrn Munk, Notice sur Aboulwalid, haben nachgewiesen, dass dieser Commentar, wie dies die Ueberschriften der Manuscripte zu Paris und Padua bezeugen, den Dunasch b. Tamim aus Irak, Leibarzt des dritten fatimidischen Chalifen Ismael Almansur zum Verfasser habe. Noch ausführlicher hat hierüber Grätz' Geschichte u. s. w. V. 350 gehandelt, und die Forschungen Munk's ergänzt. Dunasch b. Tamim, der seinen Commentar über das dunkle und räthselhafte Buch Jezira 955—56 geschrieben, gibt sich nun alle Mühe, um mit einem grossen Aufwande von mathematischen Kenntnissen die Stelle: עשר ספירות בלימה וכו zu erklären und polemisirt dabei hauptsächlich gegen Saadias Gaon, welcher בלימה als ein Wort und gleich בלומה, von der Wurzel בלם ableitet (siehe Kimchi Scharaschim s. v.), da dieses Wort nach dessen Meinung ein Compositum aus מה und בלי ist, und er fährt dann fort: ולו היה כמו שסבר רבי סעדיה לא היה אפשר להמצאות בעולם מנין עובר העשרת אלפים כלומר יתר · ואנו מונים וסופרים · על פני הפנקס במנין בני הודו עשרת אלפים כורי חרדל בשעה קלה · כי במדדנו עומר חרדל ונמנה ונרע מנינו ונצרף אותו המנין יעלה בידנו מנין איפה · ועוד נצרף מנין קאיפה בעשרק ומה שיעלה היא מנין החומר · ועוד נצרף מה שעלה ממנין החומר בעשרת אלפים חמרי חרדל וכן לאין סוף·

Hier haben wir also wiederum ein ähnliches Rechenexempel, das mit Hülfe der Rechentafel, nämlich des Pinax,*) und mit An-

*) Bekanntlich zeigte der Milesier Aristagoras, der die Spartiaten

wendung der indischen Arithmetik und der Ziffern, מנין בני דודין leicht ausgeführt und gelöst wurde, wie in dem Lalitavistara und in dem Arenarius des Archimedes, da man bei allen diesen Beispielen dieselbe Operation anwenden muss. Es ist im Grunde einerlei, die Zahl der Senfkörner in 10,000 Metzen Senf und die Tropfen im Meere, oder die Atome in einer Meile und die Staubkörnchen im Weltalle zu zählen und zu berechnen. Wir haben hier überall das Streben, für das Unzählbare und Unermessliche einen Zahlenausdruck zu finden. — Bekanntlich nahm Archimedes von der Behauptung, dass der Sand unzählbar sei, Veranlassung in seinem Arenarius, *ψαμίτης*, eine Zahl zu berechnen, die grösser ist als die Zahl aller Sandkörner, welche der Weltraum zu fassen vermag. Auch Dunasch b. Tamim suchte eben darum R. Saadias mit seiner Erklärung des בלימה = בלומה das Abgeschlossene, Unzählbare zu bekämpfen, weil wir ja selbst für das scheinbar Unermessliche leicht einen Zahlenausdruck finden können, und z. B. die Zahl der Senfkörner in 10,000 Metzen Senf zu berechnen vermögen.

Werfen wir noch einen Blick auf die Bibel, so fällt uns dabei unwillkürlich die erhabene Stelle Jes. 40, 12 ein: „Wer hat gemessen mit seiner Handhöhle die Gewässer, und die Himmel mit der Spanne ausgedehnt, und fasste in ein Maass den Staub der Erde, und wog auf der Wage die Berge und die Hügel in Wagschalen?“ Allein gerade, weil der Prophet auf das wirkliche Messen mit der Hand in dem Maasse das Hauptgewicht legt, lässt sich wohl vermuthen, dass derselbe das arithmetische Berechnen der Ausdehnung des Himmels und des Rauminhaltes der Erde für möglich hielt, d. h. wie viel Handhöhlen die Gewässer, Spannen der Himmel und wie viel Maasse Stäubchen oder Atome die Erde enthalten mag.

Hingegen spricht bekanntlich eine Stelle die Unzählbarkeit des Staubes deutlich und klar aus und zwar: 1. B. M. 13, 16: „Und ich werde machen deinen Samen wie Staub der Erde, dass, wenn Jemand vermag zu zählen den Staub der Erde, auch dein Same wird gezählt werden.“ Onkelos übersetzt hier auch

---

zum Kriege gegen die Perser bewegen wollte, diesen eine Karte oder Erdtafel, *χάλκεος πίναξ*.

diesem gemäss die Stelle negativ: כמא דלית אפשר לגבר לממנו יית עפרא וכו'. Pseudojonathan aber, der wohl die Sage von der buddhistischen Berechnung der Uratome einer Meile oder von der archimedischen Sandrechnung, Arenarius kannte, nahm daher Anstoss an der Behauptung der Bibel, und darum übersetzte er die Stelle, um den Widerspruch abzuschwächen, im anpositiven Sinne: דהיכמא דאית אפשר לממני יית עפרא דארעא אף כן בנך אפשר דיתמנן. Hier wird also nicht die Unmöglichkeit des Zählens des Staubes der Erde geradezu behauptet, sondern bloss die höchste, fast allgemein von den Menschen als unberechenbar und immens gehaltene Zahl und Vielheit ausgedrückt, obschon an sich die Möglichkeit der Berechnung zugegeben werden kann. Die Peschitto übersetzt ebenfalls zum Theil wie Jonathan; aber mit Aenderung der dritten Person in die zweite Person. Gewiss ein merkwürdiges Beispiel, welche Einflüsse und Eindrücke die Uebersetzer oft zu beherrschen pflegten!

Die Psalmen 120—135 nach ihrem Inhalte und ihren historischen Beziehungen erläutert

von
Dr. W. Feilchenfeld,
Rabbiner der Synagogengemeinde zu Düsseldorf.

(Fortsetzung.)

V. 7 endlich erklärt noch näher, wieso die feindliche Umgebung selbst Redliche zu trügerischen Worten verleiten konnte: Der Wunsch, in Frieden und Ruhe zu leben, liess mich vor jedem Streite zurückschrecken, und doch waren meine Gegner immer zu Anfeindungen geneigt; daran musste ich unwillkürlich denken, so oft ich mit ihnen oder vor ihnen reden wollte. Hier bricht der Sänger seine Rede ab, denn seine reine Seele sträubt sich dagegen, ausdrücklich zu gestehen, was er doch errathen lässt: dass er,

um seinen Frieden zu erhalten, bisweilen zu Täuschungen seine Zuflucht genommen habe, oder doch geneigt gewesen sei, dies zu thun. Gegen die gewöhnliche Erklärung: „Ich bin für Frieden, und wenn ich rede, sind jene für Krieg“ habe ich Folgendes einzuwenden: 1) Geziemt es wohl dem Sänger nicht, seine Friedensliebe zu rühmen. Auch wäre diese in dem vorliegenden Falle gar kein Verdienst, da der Schwächere einem Stärkeren gegenüber immer geneigt ist, den Frieden aufrecht zu erhalten. 2) Wird die Geneigtheit zu einem Verhalten immer durch ל ausgedrückt, wie das darauf folgende המה למל zeigt. Das von J. E. und de W. citirte ואני תפלה Ps. 109, 4 bedeutet eben auch keine Geneigtheit zum Gebete, sondern ein Verharren im G. Diese Einwendung trifft auch de W.'s „Ich bin ein Mann des Friedens“, welches ebenfalls nur eine Geneigtheit zum Frieden ausdrückt. 3) So oft שלום ohne Präposition auf einer Seite als Prädicat neben eine Person oder Sache gesetzt ist (Gen. 43, 27; 1. Sam. 25, 6; Hiob 5, 24; 21, 9), bezeichnet es das Wohlbefinden der Person, den unverletzten Zustand der Sache. 4) Für וכי אדבר erwartet man וּבדברי. Sachs übers. darum: wenn ich auch reden werde sc. zum Frieden. Aber diese Auffassung liegt nicht in den Worten. 5) Auch erwartet man für המה למ eher ילחמו בי, da es bei dieser Auffassungsweise weniger auf die Neigung der Feinde, als auf ihr schlimmes Thun ankommt. 6) Feinde, die einen Schweigenden in Frieden lassen, sind nicht so gefährlich. Warum musste er reden? (Von dieser letzten Widerlegung bleibt Sachs' Erkl. ebenf. unberührt.) — Nach meiner Auffassung d. St. waren die Feinde immer zu Anfechtungen bereit, so oft der Sänger (Israel) mit ihnen in Berührung kam. Nur trat ihm die Erinnerung an dies traurige Verhältniss lebendiger vor die Seele, wenn er mit ihnen, wenn er nur vor ihnen, in ihrer Gegenwart (darum heisst es nicht אדבר אליהם) Etwas sagen musste, und dieser Gedanke konnte ihn wenigstens zu mancher Unredlichkeit oder Täuschung verleiten. Diesen Seelenkampf schildert der Dichter lebendig, indem er den Gang seiner Gedanken in solchen Stunden der Versuchung laut vor uns wiederholt, als fände derselbe gegenwärtig statt: Ich bin (jetzt) in Frieden, sagt er sich, und wenn ich reden werde —, Jene sind (immer) zu Anfeindungen bereit — (sie werden mich auch jetzt anfeinden, wenn ich dies nicht durch eine Täuschung,

Schmeichelei u. dergl. abwende). Die Häufigkeit der erduldeten Anfechtungen schliesst ja nicht aus, dass er bisweilen vor denselben Ruhe hatte; aber sie standen bei dem geringsten Anlass in Aussicht. — Nach der gegebenen Analyse enthält der Psalm wesentlich einen Dank dafür, dass der Sänger (Israel) im Exil vor der naheliegenden Gefahr sittlicher Entartung bewahrt worden ist, und das öffentlich gesprochene Gebet soll wohl die versammelte Gemeinde anspornen, das so schwer bewahrte Kleinod der Treue und Wahrhaftigkeit ferner sorgsam zu hüten.

Die Zeit, in der (oder in deren Geiste) er gebetet worden, ist die auf die Rückkehr aus dem Exil zunächst folgende (vgl. oben zu V. 5, 6).

Eine dieser Auffassung entsprechende Uebersetzung würde lauten:

1. Lied der Heimkehrzüge[1]): Zu Ad.[2]) habe in der mir gewordenen Bedrängniss ich gerufen, und Er hat mich erhört:
2. Ad., rette meine Seele vor lügenhafter Lippe, vor betrügerischer Zunge.
3. Was könnte dir geben, oder was könnte dir mehr betrügerische Zunge schaffen?
4. Pfeile eines Mächtigen, geschärfte, sammt Kohlen von Ginstern.
5. Wehe mir, ich habe ja bei Meschech geweilt, zwischen Kedar's Zelten gewohnt.
6. Vielfach[3]) hat meine Seele ihren Wohnsitz bei einem Feinde des Friedens gehabt.
7. Ich bin (jetzt) in Frieden, und wenn ich reden werde, — — Jene sind streitsüchtig. — —

Ps. 121.

Dieser Psalm ist allgemeineren Inhalts und bietet eigentlich keine Schwierigkeiten für die Erklärung. Doch möchte ich

---

[1]) Wörtl. Lied der Hinaufzüge.

[2]) Abkürzung für den unaussprechl. und unübersetzbaren heiligen Gottesnamen.

[3]) Oder: Lange Zeit.

אֶל הֶהָרִים in V. 1 nicht nach Kimchi „auf den Bergen" übertragen, dass die Vorstellung entstehe, der Umschauende habe Berge bestiegen. Denn es würde dann wohl des Hinaufsteigens besonders gedacht sein, auch wäre der Artikel weggelassen, da es genügen konnte, einige Berge bestiegen zu haben. Vielmehr ist mit den meisten Ausll. an der Vorstellung festzuhalten, dass der Sänger, im Thale stehend, nach den Spitzen der umliegenden Berge ausgeschaut habe, ob nicht von einer Seite Kriegsschaaren ihm zu Hülfe kommen. (Vergl. Richt. 9, 36, wo in gleicher Weise nach Feinden gespäht wird.) Knapp erinnert richtig daran, dass Jerusalem nach Ps. 125, 2 „rings von Bergen umschlossen war." Die ganze Situation ist natürlich nur bildlich zu verstehen von der Besorgniss des kleinen jüdischen Gemeinwesens, das, von verhältnissmässig wenigen Bürgern neugebildet, leicht den Angriffen der umwohnenden Nachbarvölker preisgegeben war, und überhaupt die Bedingungen selbständiger staatlicher Existenz nur dürftig und spärlich besass. — Von welcher Seite, d. h. von Seiten welches mächtigen Nachbarstaates werden wir den nöthigen Schutz finden? hätte Israel fragen können, wenn es eben noch so schwach im Gottvertrauen gewesen wäre, wie in den Jahrhunderten vor dem Exil (vergl. z. B. Hos. 12, 2 u. a. St.). Jetzt aber hat es durch seine wunderbare Erhaltung und Wiederherstellung in schwieriger Lage auf den himmlischen Erlöser als einzigen Hort vertrauen gelernt. Jetzt sagt Israel: „Der den Himmel und die Erde gebildet hat," wird auch (vergl. Jes. 51, 16 u. a. St.) unseren neugegründeten Staat zu stützen und zu schützen vermögen (V. 2). Er wird denselben behüten und schirmen, wie Er Israel bisher geschirmt hat (V. 3 und 4), ruft der Sänger seinem gläubigen Volke zu. — Die Verneinungspartikel אַל in V. 3 hat Ewald richtig als Ausdruck der subjectiven Ueberzeugung, entsprechend dem gr. μή bezeichnet. Sobald der Dichter aus des Volkes Worten in V. 1 und 2 erkannt hat, dass es sich nicht mehr auf Menschen, sondern auf Gottes Gnade stützt, wird in ihm die Ueberzeugung lebendig, die er freudig verkündet, dass der neue Staat auf festen Grundlagen ruhen werde.

Diese Erinnerung an bisher empfangene Beweise göttlicher Gnade bringt alsdann in V. 5 und 6 das Bekenntniss zur Reife,

dass Gottes Schutz die einzige und allseitig ausreichende Stütze des jüdischen Gemeinwesens sei.

Da in V. 5 צֵל, Schatten, wie Jes. 25, 4 für Schattengeber, Beschützer steht und nicht, wie Lakemacher (citirt von de W.) meint, einen Sonnenschirm bedeutet, so braucht man nicht mit de W. עַל יַד יְמִינְךָ von צִלְּךָ zu trennen und auf שָׁמוֹר zu beziehen. Der Beschützer wird übrigens zur Rechten vorgestellt, weil er da den kämpfenden rechten Arm vertritt.

In V. 6 braucht man wiederum nicht mit den meisten Ausll. an Leid zu denken, das der Mond sonst zufügt, an Krankheiten, welche das Licht dieses unschuldigen Trabanten in Wahrheit oder „nach der Vorstellung des Orients" unter den Menschen verursacht. Vielmehr enthält der Vers nur den allgemeinen (von de W. richtig erkannten, aber durch unpassende Beispiele erwiesenen) Gedanken, dass Israel bei Tage und bei Nacht nichts Schlimmes begegnen werde. Da das „grosse Licht" zur Herrschaft des Tages, und das „kleine Licht" zur Herrschaft bei Nacht eingesetzt ist (Gen. 1, 16), so wird durch eine Redefigur (der keine besondere reale Vorstellung zu Grunde zu liegen braucht), was am Tage geschieht, dem Einflusse der Sonne, jeder nächtliche Vorgang dem Monde zugeschrieben. Uebrigens können „die feuchten Nebel der Nacht, das schwankende, zitternde Licht des Mondes" und dergl. auch nach der Vorstellung des Orients unmöglich den Bestand eines Staates erschüttern, sondern höchstens Erkrankungen veranlassen, von solchen aber oder von einer Befürchtung derselben ist an keiner Stelle des Psalms die Rede. (Vergl. weiter zu V. 7.) Wie die Dinge, die am hellen Tage geschehen, „vor den Augen der Sonne" vorgehen (vergl. 2. Sam. 12, 11), so können auch durch eine etwas kühnere Redewendung Sonne und Mond als Ursachen derjenigen Uebel dargestellt werden, die von ihnen zwar beleuchtet werden, an denen sie übrigens aber völlig schuldlos sind. Man vergl. ausserdem Deut. 33, 14, wo die innerhalb einzelner oder weniger Monate reifenden Früchte „Trieb der Monde" genannt werden, obgleich auf das Hervortreiben derselben die Sonne sicherlich viel grösseren Einfluss übt, als der Mond. — Wäre in V. 7 נַפְשְׁךָ mit den Ausll. durch „Leben" zu übersetzen, so enthielte dies zweite Glied eine Abschwächung der ersten Vershälfte. Denn wenn eben nur das Leben bewahrt wird, so ist

dies weniger als „vor allem Bösen bewahrt“ zu sein. Vielmehr bedeutet das Wort, wie in V. 2 und V. 6 des vorigen Psalms נַפְשׁ: die Seele und das „Böse“ im ersten Versgliede ist moralische Schlechtigkeit. So gewinnen wir anstatt einer lästigen Wiederholung desselben Gedankens mit verschiedenen Ausdrücken die in diesem Zusammenhange besonders wichtige und bedeutsame Lehre, dass Israels äusserer Bestand von seiner sittlichen (religiösen) Vollkommenheit abhängig, zu derselben in nothwendiger Beziehung sei. Gott wird dich ferner, heisst es, vor Allem Schlechten bewahren, nämlich deine Seele wird er bewahren, wie er die Seelen der im Exil weilenden Israeliten nach Inhalt des vorigen Psalms vor dem Laster unredlicher Lügenhaftigkeit, ungeachtet vielfacher Versuchungen, die ihnen nahe getreten, bewahrt hat.

In Folge dieser ferner bewahrten Sittenreinheit, besagt endlich V. 8, wird Er dann alle Zeit deinen Ausgang und deinen Eingang bewahren, d. h. nach Deut. 28, 6: alle deine Unternehmungen (vielleicht auch: deine Machtstellung nach Aussen und deinen Wohlstand im Innern), gleichwie Er (in mehr wörtlichem Sinne) deinen Auszug aus Babel und deinen Einzug in die Heimath überwacht hat. (Vergl. in Betreff der Gefahren solchen Zuges: Esra 8, 21. 22.)

Dieser Psalm, in dessen siebentem Verse wir überdies eine directe Beziehung auf den vorigen Psalm entdeckt haben, zeigt also als Hintergrund den seit Kurzem wiederhergestellten jüdischen Staat, wie er, seiner Schwäche sich wohl bewusst, dennoch nicht in äusserer Hülfe, sondern in Gott allein, und weil Israels Gott heilig ist, in der zu bewahrenden Sittenreinheit seiner Bürger die Stütze seines Bestandes und seiner Fortdauer erkennt. Aeussere Anfechtungen werden in demselben nicht erwähnt, und die ungetrübte Zuversicht, welche sich darin abspiegelt, lässt uns den Sänger am Passendsten (leiblich oder geistig) ebenfalls in die erste Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil versetzen.

Es bleibt nur noch Einiges in Betreff der Ueberschrift zu bemerken. Von allen diesen fünfzehn Psalmen hat nämlich der gegenwärtige allein vor den מעלות ein לְ, welches die Ausll. unbedenklich für das „bekannte Lamed auctoris“ erklären. Bei dieser Annahme wird vorausgesetzt, dass, was allerdings oben

als zulässig bezeichnet wurde, מעלות = עולים die heimkehrenden oder heimgekehrten Israeliten bedeute. Aber man müsste dann ausserdem entweder den Wechsel von המעלות und למי für einen zufälligen und bedeutungslosen ansehen, was derselbe nicht zu sein scheint, obgleich er von den LXX. wie von dem Chald. nicht berücksichtigt worden, oder die andern vierzehn Psalmen würden durch diese Deutung der einen Ueberschrift anderen Verfassern, als den Heimgekehrten, zugeschrieben. Auch geben die LXX. sonst das sogenannte Lamed auctoris durch den Dativ wieder, z. B. *ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ*, unser Lamed aber durch den Genitiv: *τῶν ἀναβαθμῶν*. Darum scheint es mir besser, מעלה als „Heimkehr" zu deuten und den Wechsel der Aufschriften so zu erklären, dass bei den übrigen Psalmen angegeben werde, das Lied sei nur bei Gelegenheit der Heimkehr und in Folge der mit derselben zusammenhängenden Ereignisse, wie der Verhältnisse, unter denen sie stattgefunden hat, entstanden; dagegen besage die Ueberschrift dieses 121. Psalms, dass er auf die Heimkehr selbst, auf das Unternehmen, den zerstörten Gottesstaat wieder aufzubauen, Beziehung habe. Denn der letztere hat ja auch wirklich den Grundgedanken der Heimkehr zum Thema, die Aussicht nämlich, auf welche sich die Heimgekehrten bei ihrem so schwierigen und gewagten, wie aus Ps. 124, 4 ersichtlich, auch vielseitig verspotteten Unternehmen, gestützt haben. Will man dennoch an der concreten Bedeutung des Wortes מעלות festhalten und die Verschiedenheit der Ueberschriften so erklären, dass die andern Psalmen über die Heimgekehrten, dieser eine aber für dieselben gedichtet worden, also bestimmt gewesen sei, von ihnen selbst gebetet zu werden, so würde an der Auffassung sachlich nicht viel geändert, und es schiene mir Nichts dagegen zu erinnern.[4] — In Betreff des bekannten Lamed auctoris gelingt es mir vielleicht bei Gelegenheit eines späteren Psalms nachzuweisen, dass dasselbe ein wenigstens einigermassen verkanntes Lamed sei.

---

[4]) Vielleicht auch wollte man den Psalm als an die Heimgekehrten gerichtet bezeichnen, da in demselben mehr als in den andern 14 Psalmen (vergl. noch Ps. 130, 7; 131, 3, weniger schon Ps. 134) Israel als Gesammtheit angeredet wird.

Die Uebersetzung des Ps. 121 müsste gemäss der gegebenen Erläuterung etwa so lauten:

1. Lied für die Heimkehrzüge: Ich erhebe meine Augen zu den Bergen; von wannen wird mir Hülfe kommen?
2. Hülfe wird mir von Seiten Ad.'s, der Himmel und Erde gemacht.
3. Der wird wohl deinen Fuss nicht wanken lassen, nicht wird dein Hüter schlafen.
4. Es schläft ja nicht und schlummert nicht der Hüter Jisraels.
5. Ad. ist dein Hüter, Ad. dein Schutz an deiner rechten Seite.
6. Bei Tage wird die Sonne dir nicht schaden, der Mond (nicht) in der Nacht.
7. Ad. wird dich vor allem Schlechten bewahren, wird deine Seele bewahren.
8. (So) wird Ad. deinen Ausgang und deine Heimkehr behüten von jetzt an für immer.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur samaritanischen Pentateuch-Uebersetzung und Lexicographie.

Von

Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

Sehr oft endlich hat der Uebersetzer für ש gelesen שׂ und umgekehrt. So las er רבץ בין המשפתים, Gen. 49, 14 משפרים, leitete dieses von שפה „Lippe" ab und übersetzte רביץ בן לשנאיה. — Exod. 5, 6 hat er נגשים gelesen für נגשים und יח קרמיה „die Hinzutretenden" übersetzt; sämmtliche Formen der Wurzel נגש gibt er nämlich immer קרם. Castell. hat dennoch קרמיה „praepositi". Das. 38, 22 ist כמי (את) ושכחי übersetzt ואשרך כמי, deshalb hat Castell. שדך „texit, obtexit". Aber

שדך heisst auch im sam., wie im syr. und chald. „schweigen, beruhigen". Der Uebersetzer hat offenbar ושכתי gelesen und dieses, ganz so wie והשכתי מעלי Num. 17, 20 ואשדך מן עלי, übersetzt אשדך; vergl. noch Jonath. zu Genes. 8, 1 וישכו המים ואשהדכו (ושדכו) מיא. — Dasselbe Missverständniss liegt auch der Uebersetzung משריכון für משכיתם Num. 53, 52 zu Grunde; auch hier hat der Paraphrast משכיתם. — משרכה bedeutet also keineswegs „idola", wie Castell. will. Schwieriger ist die Erklärung von ושדיכי טמירי חיול, das die Paraphr. Deut. 33, 19 für ושפוני טמוני חול. Der Erklärungsversuch Castellus': שדיך „thesaurus, quia occultari solet" ist weit hergeholt.

Levit. 17, 7 hat der Uebersetzer לשעירים gelesen לשְׂעִרִים, dieses von שער abgeleitet und לחרעין „den Thüren" übersetzt, obwohl der sam. Text auf dem ע die diacritische Linie hat — לשׂעִרים — um es von שׂעִרים zu unterscheiden. Das. 26, 1 ואבן משכיה hat der Uebersetzer משכית gelesen und von משך „führen" abgeleitet, das er immer נגד gibt; er hat daher ואבן מתנגדה.

So manches der bisher angeführten Beispiele wird unser obiges Urtheil, dass die Uebersetzung der sam. Paraphr. an Unverstand kaum übertroffen werden könne, bereits gerechtfertigt haben. Das Folgende wird die geradezu lächerliche Art und Weise am schärfsten zeigen, in der sie, ohne sich um den Zusammenhang, oder nur einen halbwegs vernünftigen Sinn zu kümmern, den Text wiedergibt. Zu לשום לכם שאריה בארץ fehlt in den, in den Polyglotten abgedruckten Texten die Uebersetzung der beiden letzten Worte; es liegt uns nämlich blos למשבאה לכן vor. Morin. z. St. ergänzt sie aus der Barberinischen Triglotte חמירן בעראה und fügt dann richtig hinzu: iste interpres שאריה pro fermento sumpsit, חמיר et quod idem עמיר fermentum. Die Paraphr. hat also שאר gelesen und „Sauerteig" übersetzt. Nun übersetzt sie aber das häufig vorkommende שְׁאֵר „Blutsverwandter" ebenfalls immer עמיר; z. B. Levit. 21, 2 כי אם לשארו — הלא אם לעמירה, eben so daselbst 18, 6. 12. 17 u. a. O.; sie hat also auch hier שאר gelesen und an allen Stellen, wo von Blutsverwandten die Rede ist, zwischen denen die Heirath nicht gestattet ist, „Sauerteig" übersetzt.

Was demnach von Morinus' und Castellus' Angabe עמיר propinquus, consanguineus zu halten, ist klar. Nach dem bisher Gesagten werden wir noch eine andere, bisher von Allen missverstandene sonderbare Uebersetzung der sam. Paraphr. begreifen. אם אחרת יקח לו שְׁאֵרָהּ כסותה ועונתה לא יגרע Exod. 21, 10 übersetzt sie ואם עורני (= חורני) יסב לעמירה תכסיתה וצרכניה לא יבצר. Morin. und Castell. geben nun, weil לעמירה hier שארה entspricht, עמירה unter andern auch die Bedeutung „alimentum". Aber der Uebersetzer hat auch hier offenbar שארה gelesen und dieses nach seiner Art עמירה übersetzt; zugleich aber hat er dieses שארה als Object auf יקח bezogen (daher לעמירה). Seine Uebersetzung lautet demnach wörtlich: Wenn er sich eine Andre nimmt zum Sauerteig, so soll er ihr ihre Bekleidung und ihre Bedürfnisse nicht vorenthalten.[1]) Wenn wir nun, worauf wir später zurückkommen werden, vorweg nehmen, dass Castell. der Wurzel עמר noch fälschlich die Bedeutungen „subjecit" und „praevaricatio" beilegt; so finden wir mit Berücksichtigung seiner schon früher berichtigten Erklärung: עמירה „succus, madefactio" und seiner hier besprochenen Irrthümer, dass er in seinem Wörterbuche der Wurzel עמר fünf falsche Bedeutungen unterschiebt, nämlich: subjecit, praevaricatio, succus, consanguineus und alimentum, was als Probe für seine Zuverlässigkeit und als Beweis für die Nothwendigkeit eines neuen samaritanischen Wörterbuches dienen mag.

IX.

Bei dem gänzlichen Mangel an richtigem Verständniss war der Uebersetzer so wenig im Stande, den Sinn und Inhalt des

---

[1]) Gegen Kirchheim, der diese Stelle a. a. O. S. 49 אם אחרת יקח לשמש übersetzt, ist zu bemerken, dass עמר im sam. kein לשון שמוש ist, denn die Uebersetzung der sam. Paraphr. עמרו גליה, Genes. 1, 28 für וכבשוה, auf die er sich bezieht, bedeutet nicht „beherrschet sie"; sondern, wie wir später nachweisen werden, „wohnet auf ihr". Auch ist nicht abzusehen, was die Paraphr. bewogen haben sollte, שאר in der Bedeutung „bedienen" zu fassen.

hebräischen Textes zu begreifen und wiederzugeben, dass er schwierige Wörter und Redewendungen häufig unverändert beibehält;[3]) während er andere, die in einem übertragenen Sinne, oder in einer seltener vorkommenden Bedeutung stehen, nach ihrer ursprünglichen oder gewöhnlichen Bedeutung übersetzt, ohne sich um den Gedanken oder den Zusammenhang zu kümmern. Dieses unverständige Verfahren hat die Lexicographen zu einer nicht geringen Anzahl irrthümlicher Angaben verleitet, von denen wir die wichtigsten hervorheben wollen.

Genes. 4, 23 ist חברה übersetzt וילד לעסורתי; ist nämlich von חבר „binden, verknüpfen" abgeleitet, denn dieses bedeutet עסר = אסר; עסורה heisst demnach nicht „damnum, molestia" (Castell. und Uhlem.). Eben so wenig aber ist es: i. qu. Hebr. חבר incantavit (Castell.), weil וחבר חבר Deut. 18, 11 übersetzt ist; auch hier ist אסר אסר חבר fälschlich in der Bedeutung „verknüpfen" genommen.[3])

Das. 8, 9 לכף רגלה, sam. Paraphr. לצעי רגלה; daher Castell. צעי, planta pedis. צעה entspricht sonst immer dem hebräischen קערה, Schlüssel (vergl. Exod. 25, 29; Num. 7, 13. 19), in welcher Bedeutung es auch im Talmud vorkommt (Aruch); der Uebersetzer scheint hier כף als „Teller, Schüssel" genommen zu haben; schwerlich bedeutet צעי, wie כף im hebräischen, zugleich auch „Fussballen".

Das. 30, 41 הצאן המקשרות, sam. Paraphr. ענה קטיראתה, was Castell. erklärt: primitivae oves, quae primae pariunt, weil המקשרות gewöhnlich so übersetzt wird (vergl. Onkel. u. Pesch.). Aber der Paraphrast hat es offenbar von קשר „binden" abgeleitet und קטיראתה „die Gebundenen" übersetzt (vergl. die Paraphr. zu Genes. 38, 28; 44, 30). — Das. 38, 18 und 25 ist פתילך übersetzt שזרך, wobei es in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Faden" gefasst ist, das immer שזר gegeben ist. Castell. sieht in שזר nicht nur der Bedeutung nach „sudarium", sondern erklärt es auch durch dieses; ז soll für das lateinische d stehen. Auf eine ähnliche Weise ist פתיל Num. 19, 15 שזיר übersetzt, das nun nach Castell. auch „linteus" bedeuten soll.

---

[3]) Vergl. Winer a. a. O. S. 39.

Exod. 15, 4 ist מבחר שלישיו wörtlich übersetzt ביור תליתאהו woraus noch keineswegs folgt, dass תליתה „tribunus" bedeutet (Castell.). Aehnlich ist das. 13, 18 וחמישים, wie der sam. Text für וחמשים liest, in der Paraphr. buchstäblich beibehalten, das ein anderes Exemplar (Morin. z. St.) richtig ומוינים corrigirt.

Num. 14, 19 ist וכאשר נשאת in dem gewöhnlichen Sinne gefasst und וכמה דסבלת übersetzt „wie Du getragen hast"; ähnlich Genes. 18, 26 ונשאת לכל המקום — וסבלת לכל אתרה. Castell. hat dennoch סבל, condonavit, repercit. Das. 31, 30. 47 ist אחז übersetzt אדאר, das soll nun „pars, portio" bedeuten (Castell.); es ist dies aber die wörtliche Uebersetzung von אחז, denn אדאר ist einfach das nom. patientis von אדר = אחז, das im sam. wie im chald. dem hebr. אחז entspricht. Onkel. hat דאתחד.

Deut. 32, 2 hat der Uebersetzer לקחי von לקח in der gewöhnlichen Bedeutung „nehmen" abgeleitet und wörtlich übersetzt נסיבי „mein Nehmen"; keineswegs heisst es „doctrina", wie Castell. will. Demselben Fehler begegnen wir noch Exod. 9, 24 wo ואש מתלקחת übersetzt ist ואיש מתנסבה, das also nicht „immixtus" heisst. Hierher scheint noch die Uebersetzung von Num. 21, 8 עשה לך שרף, sam. Paraphr. עבד לך יקיד und von נחש שרף Deuter. 8, 15 נחש מוקר zu gehören. שרף ist hier wörtlich „Brand" übersetzt; wir glauben nicht, dass יקיד und מוקר „ignitus serpens" bedeutet, wie Castell. will.

Am deutlichsten aber zeigt sich die, an's Unglaubliche grenzende, Unwissenheit und Gedankenlosigkeit des samaritanischen Uebersetzers, wo er sich dahin versteigt, selbstständig zu übersetzen und die Verbal- und Nominal-Formen auf ihre Wurzel zurückzuführen. Die Zahl der Uebersetzungssünden, die er sich in dieser Beziehung gegen Grammatik, Sprache und gesunden Verstand hat zu Schulden kommen lassen, ist Legion.

(Fortsetzung folgt)

Analekten.

Die Massoretenschule zu Tiberias.

In den spätern massoretischen Werken geschieht häufig der אנשי מברירא Erwähnung, und werden auf sie massoretische Lesearten zurückgeführt. Es haben sich also zu Tiberias Männer mit der Massora beschäftigt; doch wird über ihre eigentliche Wirksamkeit nicht berichtet, auch nicht angegeben, ob sie eine Schule gebildet, zu welcher Zeit sie gelebt, und vermisst man auch anderes über sie Auskunft Gewährende. Greifen wir daher auf die Talmude, den babylon. und jerusalem. zurück, um an der Hand der daselbst zerstreuten Notizen einen Leitfaden zu finden.

Der babylon. Talmud Nedarim 37 b. führt manches in die Massora Einschlagende auf eine sehr frühe Zeit zurück,[1]) lässt jedoch das Eigentliche der Massora unberücksichtigt, auf das unter der Benennung יש אם למקרא und יש אם למסורת, plenum und defectivum (מלא חסר) so häufig im Talmud hingewiesen wird. Aus der tanaitischen Zeit sind uns Keri und Ketib über לו und לא bekannt. Vergl. Chullin 65 a.: ר' אלעזר בר' יוסי אומר אשר לא כרעים אף על פי שאין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן, woselbst mit Raschi zu erklären ist: אשר לא כרעים כתיב ואשר לו קרי. Hierher ist ferner zu beziehen Erachin 32: ר' אלעזר בר' יוסי אומר אשר לוא הומה אף על פי שאין לו עכשיו והיה לו קדם לכן, vergl. Raschi das. Doch ist hier Keri und Ketib durch ein seltenes plenum zusammengeflossen. — An beiden Stellen spricht derselbe Autor, und es ist ihm Keri und Ketib in לו und לא an diesen Stellen festgestellt (übrigens ergibt hier schon der einfache Sinn das Keri). Dieser Autor gehört jedoch dem späteren (5.) Tanaïmgeschlechte an; in den Tagen des zweiten Tanaïmgeschlechts (2. Jahrh.) scheint man noch über manche Lesearten des לו und לא geschwankt zu haben. Vergl. Sota 5, 5: בו ביום

[1]) Der dortige Ausdruck הלכה למשה מסיני ist nicht strict zu nehmen, da die meisten der das. angeführten Stellen den nichtpentateuchischen Büchern angehören.

דרש ר' יהושע בן הורקנם לא עבד איוב את הקב"ה אלא מאהבה שנאמר הן יקטלני לו איחל ועדין הדבר שקול לו אני מצפה או איני מצפה ת"ל עד אנוע לא אסיר תמתי ממני; es wird also ein Zweifel über die Leseart des לן dieses Verses zugelassen.[2]) — Ueber plenum und defectivum berichtet die alte Zeit nicht. Hierüber vernehmen wir zuerst bab. Kidduschin 30a.: לפיכך נקראו הראשונים סופרים שהיו סופרים כל האותיות שבתורה שהיו אומרים וא"ו דגחון חציין של אותיות של ספר תורה. Hier scheint schon eine fixirte Massora über plenum und defect. angedeutet. Noch mehr besagt dieses die daselbst unmittelbar darauffolgende Stelle: מי לא אמר רבה בר בר חנה לא זו משם עד שהביאו ס"ת ומנאום d. i. die חסרות ויתרות, vergl. das. Wir finden also Andeutungen über plen. und defect. im bab. Talmud, aber sie sind sehr dunkel und vermögen nicht Aufschluss zu geben.

Wir wenden uns nun zum jerus. Talmud. Im jer. Talmud begegnen wir häufig dem ספרא plur. ספריא. Dieser ספרא war ein mit dem Studium der h. Schrift, weniger mit dem Studium der Halacha sich befassender Mann. Er bekleidete die Stelle des Vorlesers aus der Schrift in der Synagoge. Vergl. jerus. T. Megilla 4, 5: ר' שמעון ספרא דטרכנת אמרין ליה בניה קרתיה קטע בריבורייא דיקרינון בנינון אתי שאל לר' חנינא אמר ליה אין קטעון רישך לא תשמע לון ולא שמע לון ושרון ליה מן ספרותיה. Zu R. Simon, dem Safra zu Trachonis, sagten die Leute seiner Stadt, haue ab die Vorlesung (mache Pausen in der Mitte der Parascha und des Verses, vergl. das.), damit wir sie in diesen Pausen unsern Kindern vorlesen. Er befragte hierüber R. Chanina und dieser sagte allitterirend, und wenn sie dir den Kopf abhauen, darfst du ihnen nicht Gehör geben (man darf nämlich nicht die Parascha in der Mitte unterbrechen). Er that so und sie entsetzten ihn seines Safra- (Vorleser-) Amtes.

Der Safra scheint auch dem Jugendunterricht obgelegen zu haben. Vergl. j. Jemai 7, 4 ר' יוחנן אזל לחד אתר אשכח ספרא אינום אמר ליה מהו כן אמר ליה ציים אמר ליה אסור לך ומה אם

---

[2]) Vergl. auch Vorstudien zu der Septuaginta, S. 222.

מלאכתו של בשר ודם את אמר אסור מלאכתו של הקב"ה לא כל שכן. R. Jochanan ging nach einem Orte, und fand daselbst den Safra gedrückt, kränklich (איינום *αἰανής*). Er fragte ihn, woher das komme, und er antwortete, ich faste (häufig). Das darfst du nicht, sagte hierauf R. Jochanan: wenn der, der Dienste eines Sterblichen verrichtet sich (nach der Mischna das.) nicht abschwächen darf, um nicht seinen Brodherrn zu verkürzen, wie denn erst, wer Gottes Dienst verrichtet. Hier scheint ספרא als Jugendlehrer zu nehmen zu sein, wofür ihn auch Raschi an einer andern Stelle erklärt.[3])

Der Safra war übrigens auch in der Halacha nicht ganz ungebildet; er bildete eine Art Schulmeister und es wendeten sich Frauen an ihn mit Fragen.[4]) Jedoch scheint er nicht sehr halachisch gebildet gewesen zu sein, und man sprach bei halachischen Fragen geringschätzend von ihm,[5]) auch stand er an Würde und Function unter dem חכים, dem über schwierige Fälle Auskunft gebenden Gelehrten.[6])

---

[3]) Vergl. Sota 49: ר' אליעזר הגדול אומר מיום שחרב בית המקדש שרי חכימיא למיהוי כספריא וספריא כחזניא וחזניא כעמא דארעא, woselbst Raschi וספריא durch מלמדי תינוקות erklärt. In dem Programm zur Eröffnung des Seminars S. 4 habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass an anderer Stelle (Schabbat 1, 3) unter חזן der Jugendlehrer verstanden wird. Vielleicht brachte der חזן der Jugend die Anfangsgründe der Schrift bei, der ספרא hatte den höhern Unterricht. Der חזן hatte auch manche Synagogenfunction, vergl. Joma 7, 1; und wir heben hier noch folgende Stelle jer. Jebamot 12, 7 hervor: בני סימניא אתון לגבי רבי אמרין ליה בעיא לן חד בר נש דדריש דיין חזן ספר מתניין ועביד לן כל צרכינן.

[4]) Vergl. jer. Taamit. 2, 14 zu Ende: ר' יעקב בר אחא מפקד לספריא אין אחת איתא משאלנכן אימרון לה בכל מתענין חוץ משבחות וימים טובים וראשי חדשים וחולו של מועד וחנוכה ופורים.

[5]) Von nicht tiefer gehenden Fragen bediente man sich des Ausdruckes והוא שאילתא דספרי, vergl. j. Berachot c. 4; Megilla 3, 5.

[6]) Vergl. j. Megilla 4, 5 wo ein späterer Gelehrter von dem oben erwähnten R. Simon aus Trachonis sagt: אלו הוה הדוא ספרא ביומוי שרי חביתא למיהוי מניחיה חכים. Auch die Anm. 3 angeführte Stelle כספריא lehrt, dass der ספרא weniger als der חכים war.

Der Schwerpunkt der Thätigkeit des Safra lag in dem Studium der Schrift, und hierauf weist auch die Benennung סַפְרָא von סֵפֶר, der mit dem סֵפֶר κατ' ἐξοχήν, der h. Schrift sich Beschäftigende. Welches aber das Eigentliche dieser Beschäftigung war? Wir haben den Safra als Vorleser aus der Thora und als Jugendlehrer, wahrscheinlich auch grösstentheils in Beziehung zur Schrift, kennen gelernt; aus folgender Stelle tritt er uns noch von einer wichtigeren Seite entgegen. Jer. Kilajim 3, 1, vergl. auch Schabbat 9, 2, wird berichtet: ר' חגיי אמר זרעיה כל הן דאנא משכח ויאנא (צ"ל ו"ו אנא) מחק ליה אישתאילת לרב הונא ספרא דסידרא ואמר זרועיה מליא. Es handelt sich um זרעיה Jes. 61, 11, ob es ein ו"ן plenum habe nach dem ר, also זרועיה oder ob defectiv. זרעיה. R. Chaggai meint, das Wort sei defectiv und würde er es plenum finden, so würde er das ו streichen. Hierauf wurde R. Huna, der „Safra der Sidra" gefragt und er sagte, es sei זרועיה plenum zu lesen." Hier erkennt man offenbar die Beschäftigung des Safra mit dem plenum und defectivum; auch tritt uns hier allein der echt massoretische Ausdruck מליא (מלא) entgegen, den sonst weder der jerusal. noch der bab. Talmud kennt. (Auch das „Safra der Sidra" scheint auf die massoretische Beschäftigung hinzuweisen: סידרא ist die Ordnung. Dieser R. Huna war von den hervorragenden Safra, wie auch schon der Umstand zeigt, dass man sich um die richtige Leseart an ihn wandte; er war der Safra der Ordnung, d. i. der die Massora hinsichtlich der plena und defectiva ordnete.[7])

Hier also tritt uns die Massoretenschule zu Tiberias entgegen, der Stadt, die der vorzüglichste Sitz der paläst. Gelehrsamkeit in der Emoraïmperiode war. Diese Massoretenschule bildeten die סְפָרִים; ihr Wirken war still und unbeachtet, es glänzte weniger durch Geist und umfassende Gelehrsamkeit, aber der Sammelfleiss dieser Männer ist um so schätzbarer, und die Nachwelt weiss ihnen Dank hierfür: sie haben die Massora

---

[7]) סידרא für בית המדרש, wie es einige Commentatoren nehmen, scheint nicht zulässig, da im jer. Talmud בית המדרש durch בית ועדא aber nie durch סדרא ausgedrückt wird.

festgestellt. Was spätere Nachzügler, wie b. Ascher und b. Nephthali thaten, deren Fleiss sich Vocale und Tonleiter zum Mittelpunkte setzte, verschwindet vor dem Wirken dieser Massoreten.

Gehen wir nun auf die früher angeführten Stellen aus Kidduschin zurück. Betrachten wir zuerst die Stelle: לפיכך נקראו ראשונים סופרים. Als ein Citat aus einer Beraita kann diese Stelle nicht gelten: da müsste vorhergehen תנו רבנן oder תנא. Auch ist diese Stelle ganz ex abrupto, steht in keiner Verbindung mit dem Vorhergehenden, und es ist daher das לפיכך sehr befremdend. Hier ist etwas verloren gegangen; es wurde im Anfange des Satzes von סופרים erzählt und hieran angefügt לפיכך נקראו, der Anfangssatz fiel später aus und wir haben nur von לפיכך ab. Da wir also diesen Satz nicht in seiner Ursprünglichkeit besitzen, so dürfte wohl der Zweifel an der Echtheit des ראשונים rege werden, besonders da den alten Soferim andere Functionen zugewiesen werden, von denen sich die Benennung סופרים ableiten soll (vergl. Tosafot z. St.). Die Stelle dürfte lauten: לפיכך נקראו סופרים, diese סופרים sind die ספריא des jerus. Talmud, von denen wahrscheinlich in dem verloren gegangenen Theile des Satzes gesprochen wurde. Hierauf weist auch der Umstand hin, dass daselbst von den סופרים als von noch lebenden Zeitgenossen gesprochen wird; es heisst אינהי הוו וכו'. — Und so wird auch das (wie oben angeführt) von Raba bar Chana das. Erzählte erklärlich: אינהי בקיאי בחסרות ויתרות und nicht לא זזו משם עד וכו'. Dieses bezieht sich ebenfalls auf die Massoretenschule zu Tiberias, die zu der Zeit dieses Autors (zweite Hälfte des 4. Jahrh.) blühte. Er mochte selbst diese Schule gekannt haben und sagt ihr rühmend nach, sie habe ihre Thätigkeit nicht eingestellt, bis sie alle חסירות ויתרות fixirt.*)

*) Herr Dr. Frensdorff theilt in seiner trefflichen Einleitung zu dem von ihm mit vielem Fleiss und Gelehrsamkeit edirten Ochlo W'ochlo die verschiedenen Meinungen über Priorität der mass. magna und parva mit, ohne sich für eine Meinung zu entscheiden. Zur Zeit der Schule zu Tiberias wurden noch nicht vollständige Werke verfasst, auch beschäftigte sich diese Schule zumeist, wie aus den angeführten Stellen aus Kilajim und Kidduschin zu ersehen, mit dem חסרות ויתרות; Umstände, die für die Priorität der m. parva sprechen.

Umfassen wir nun den Zeitraum der ספריא, so dürfte ihr Beginn weit hinaufreichen, da schon der unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels lebende R. Elieser von ihnen erzählt;[9]) eine eigentliche Schule scheinen sie erst in der Periode der paläst. Emoräer (Ende des 2. bis Anfang des 5. Jahrh.) gebildet zu haben; in dieser Periode geschieht im jer. Talmud sehr häufig der ספריא Erwähnung.[1])

Noch mag erwähnt werden, dass im jer. und bab. Talmud auch häufig des קרא eines nur in der Schrift Bewanderten erwähnt wird, vergl. bab. Berachot 30b.: יתיב ר' חנינא קרא קמי דר' ינאי, jer. Kilajim 9, 7; Schabbat 7, 2: אמרו לו לר' חנינא צא וקרא, ferner b. Kidduschin 49: על מנת שאני קריינא.[2]) Dieses קרא darf jedoch nicht mit dem ספרא identificirt werden; der קרא hatte das Verständniss der Schrift zum Ziele, der ספרא besass die Kenntniss der Schrift und verband mit ihr das Studium der Massora.

Frankel.

Monatschronik.

Algier. Durch ein kaiserliches Decret sind nunmehr die Juden und Muhammedaner in Algier zu französischen Bürgern gemacht worden, können Staatsämter bekleiden, im Landheere wie in der Marine Dienste nehmen mit Anspruch auf Avancement. Das Decret bestimmt unter Anderem, dass der in den Staatsdienst eintretende Muselmann den Eid auf den Koran zu leisten habe, hinsichtlich der Eidesleistung der Juden findet sich hingegen keine besondere Bestimmung vor, woraus zu

---

[9]) Vergl. oben Anm. 3.

[1]) סופר in der Bedeutung Thoraschreiber, vergl. Erubin 13 und ר' ישבב הסופר, gehört nicht hierher.

[2]) קרא auch in einer höhern Bedeutung vergl. Aboda sara 40a. הא מתלתא קראי שמע לי מרב ושמואל ור' יוחנן, vergl. Raschi das.

schliessen ist, dass für sie die allgemeine Eidesformel Geltung haben soll. Der Grossrabbiner des algerischen Centralconsistoriums, Herr L. Cohen, fordert durch ein Rundschreiben an die jüdische Bevölkerung Algeriens seine Glaubensgenossen auf, durch wahren Patriotismus und durch willigen Gehorsam gegen die Gesetze der Obrigkeit sich der neu erlangten Rechte würdig zu zeigen.

Breslau. Ein hiesiger Israelit hat seinem Patriotismus, wie seiner echt jüdischen Gesinnung dadurch Ausdruck gegeben, dass er die Summe von 50 Thalern für den Soldaten ausgesetzt hat, der die erste feindliche Fahne oder das erste feindliche Geschütz erobert, und dieselbe Summe demjenigen jüdischen Soldaten bestimmt, der durch eine tapfere That auf dem Schlachtfelde sich Officiersrang erwirbt. Der Kronprinz hat in seiner Eigenschaft als commandirender General der zweiten Armee durch ein eigenhändiges Schreiben dem betreffenden Israeliten seine Anerkennung für diese edle That ausgesprochen.

Paris. Die Spenden für das heilige Land gehen hier noch immer zahlreich ein. Herr Albert Cohn hat erst vor einigen Wochen wieder eine ansehnliche Summe zu diesem Zwecke aus Amsterdam erhalten, auch mehrere französische Gemeinden bethätigen durch milde Gaben ihre Anhänglichkeit an das Land ihrer Väter.

Rumänien. Da der Gesetzentwurf, die Freiheit der religiösen Bekenntnisse betreffend, in der Nationalversammlung nächstens zur Verhandlung gelangt, und die Annahme desselben die Emancipation von 200,000 Israeliten aussprechen würde, die bis jetzt ausserhalb des allgemeinen Rechtes stehen und kein Grundeigenthum erwerben können: so versucht der Pöbel durch Excesse gegen die Juden, wie durch Petitionen an die National-Versammlung seine Opposition gegen besagten Gesetzentwurf laut werden zu lassen, und durch Drohungen die Volksvertreter einzuschüchtern. In Jassy fanden fürchterliche Judenhetzen statt, und nur die energischsten Massregeln der Behörden konnten die Ruhe wiederherstellen.

Russland. Durch eine vom Kaiser bestätigte Entscheidung des Staatsrathes ist der Paragraph, der die Strafen der nicht

christlichen Verbrecher mildert, wenn sie während der Dauer der Untersuchung oder Verhandlung das Christenthum annehmen, aufgehoben worden.

Schweden. Der Verfassungsausschuss hat mit 11 gegen 8 Stimmen folgenden Antrag der Herren Ribbing und Lilserstolpe angenommen: Die Bekenner aller christlichen Confessionen und die Israeliten können zu den Verwaltungsämtern zugelassen werden und alle Stellen bekleiden, ausgenommen Magistrats- und kirchliche Aemter, sowie den Unterricht in Religion, Philosophie und Geschichte. — So unvollständig dieses Zugeständniss auch ist, so verdient es doch als ein Zeichen der fortschreitenden Entwickelung Schwedens auf dem Gebiete religiöser Toleranz gebührend gewürdigt zu werden.

Würzburg. Auch in Baiern und vor Allem in hiesiger Universitätsstadt und Residenz des Bischofs haben Excesse der heftigsten Art gegen die Juden stattgefunden; Plünderung, Zerschlagen der Fenster und Möbel und Misshandlung einzelner Juden, kurz Alles, was die Chroniken des Mittelalters uns über Judenhetzen berichten, kam hier zur Anwendung. Nur mit Mühe gelang es dem Militär, den Tumult zu beseitigen und die Ruhe wieder herzustellen. Ein Gefühl bittern Schmerzes bemächtigt sich unsrer, wenn wir seit dem Beginn dieses Jahres Monat für Monat solche der Civilisation unseres Jahrhunderts Hohn sprechende Thatsachen registriren müssen.

Rückblick auf Zustände und Ereignisse der Juden in Frankreich, Italien, dem Orient und der Nordküste Africa's während der letztvergangenen Decennien.

Nach Mittheilungen des Herrn Albert Cohn.

(Fortsetzung.)

Herr Carette war so freundlich, mich öfters in unsere Zusammenkünfte zu begleiten und Familienfesten beizuwohnen, und er that dies um so lieber, weil derartige Veranlassungen ihm die besten Mittel darboten zur genauern Kenntniss und Würdigung der Sitten und Gebräuche seiner zukünftigen Untergebenen. Er neigte sich der Civilpartei zu, welche damals sich ein wenig von dem Militärsystem loszusagen begann; an der Spitze des letzteren stand der Marschall Bugeaud, der den Israeliten weniger gewogen war, oder vielmehr, der von ihren Dienstleistungen Nichts erwartete. In meinen Beziehungen zu dem General Levasseur, der den abwesenden Herzog von Aumale vertrat, sah ich klar und deutlich sich diese beiden Elemente abspiegeln, und die Opposition wurde immer stärker, wie sich am Besten aus folgenden zwei Briefen erkennen lässt, die ich vom verstorbenen Herrn Blondel, Generaldirector der Civilangelegenheiten und spätern Finanzminister unter dem Kaiserreiche erhalten habe:

„Geehrter Herr!

Weit entfernt, Ihnen zu grollen wegen des Briefes, den Sie an mich gerichtet haben, um meine Aufmerksamkeit auf die moralischen Bedürfnisse der israelitischen Bevölkerung Algeriens zu lenken, fühle ich mich vielmehr sehr geehrt durch den Beweis des Vertrauens, das ein Mann von Ihren Verdiensten in mich setzt, wie durch den Antheil, den Sie mir an der schönen Aufgabe, die Sie sich gestellt haben, gönnen wollen. Die Menschen in ihren eigenen Augen heben, die Grundlehren wahrer Sittlichkeit unter ihnen verbreiten, sie trösten und sie in ihren Krankheiten heilen, heisst nicht nur ein frommes Werk thun, sondern auch der politischen Verwaltung einen Dienst leisten. In der Ferne, wie in der Nähe werde ich mich glücklich schätzen, an einem solchen Werke mitzuwirken. Aber ich besitze bei Weitem nicht den Einfluss, den Sie mir zutrauen, ja nicht einmal mehr den geringen Antheil an der Verwaltung, den ich besass, bevor eine Cabinetsordre mich zu einem Amte berufen hat, von dem ich nur den Titel führe. Ich weiss nicht, ob es mir gestattet sein wird, mich ganz zurückzuziehen, so wie es mein Wunsch ist; allein wie dem auch sein mag, halten Sie sich überzeugt, dass ich es mir zur Ehre rechne, mit Ihnen bekannt geworden zu sein, und ich werde mich glücklich schätzen, wenn ich an dem guten Werke, das Sie auszuführen streben, mitwirken kann."

„Ich bin noch nicht im Besitze der Ordre, von der Sie gesprochen, vielleicht befindet sie sich auf dem Staatsschiffe, das noch nicht angelangt ist. Ich brauche Ihnen nicht zu sagen, dass ich über die Ausführung derselben mit der grössten Sorgfalt wachen werde. Ich halte dies für den edelsten und schönsten Theil der mir gewordenen Aufgabe, und werde ihn gern und freudig erfüllen, weil es im Interesse Frankreichs, der algerischen Colonie, der Moral und Humanität liegt. Aber, um offen mit Ihnen, sehr geehrter Herr, zu reden, ich zweifle, dass diese Ehre mir aufbewahrt ist. Ich bin mehr als müde von dem traurigen Schauspiel, bei welchem ich mitwirke;

es herrscht hier eine Gesetzlosigkeit, welche der Regierung zur Unehre gereicht, und welche einen in allen andern Stücken achtungswerthen und bewunderungswürdigen Mann in der öffentlichen Meinung herabsetzt. Es ist wahrhaftig ein Jammer, einen rechtschaffenen und talentvollen Mann, wie Marschall Bugeaud, durch die schlechten Leidenschaften, die sich rings um ihn herum breit machen, durch rohe und blinde Eifersucht seiner Unterbeamten, zu unrechten Thaten fortgerissen zu sehen, zu sehen, wie er seit einem Jahre allen Plänen des Ministeriums einen ungerechtfertigten Widerstand entgegensetzt, wie er sich jeden Augenblick widerspricht und aus knabenhaften Beweggründen eine Organisation bekämpft, zu der er selbst im Jahre 1843 den Grund gelegt hat. Darum habe ich ihn und das Ministerium um meine Entlassung gebeten: ich mag mich nicht durch anhaltende Arbeit tödten, ohne das Gute in's Leben rufen zu können, ich will nicht, dass der Herr Marschall mich der Undankbarkeit zeihe, weil ich meine Pflichten erfülle und das Werk der Regierung vertheidige; ich will mich nicht der Gedankenlosigkeit anklagen, weil ich unter meinen Händen das Prinzip, das ich vertrete, zu Grunde gehen lasse. Ich bedecke mein Haupt mit meinem Mantel und beweine die Irrthümer eines Menschen, der eben so wenig regierungs- und verwaltungsfähig, als er ein ausgezeichneter Soldat und seinem Vaterlande sehr ergeben ist. Ich hoffe bald wieder nach Paris zurückzukehren, wo ich Ruhe und ein zurückgezogenes Leben finden werde; aber ich trage nicht minder das Verlangen, Ihnen die Hand zu drücken und mich Ihren edlen Plänen anzuschliessen."

Diese beiden Briefe, von denen der erste vom 24. October und der zweite vom 25. November 1845 datirt ist, zeigen genügend die Verschiedenheit der beiden Systeme, über die der siebente Band von Guizot's Memoiren, die erst vor Kurzem erschienen sind, in eben so beredten als wahren Ausdrücken spricht. Ich bemühte mich, in allen Kreisen der Gesellschaft und der Regierung für die jüdische Sache so viel Freunde als ich konnte, zu erwerben, von der Ueberzeugung geleitet, dass der Fortschritt

unserer Glaubensgenossen durch den möglichst innigen Anschluss an alle edlen Bestrebungen ihres neuen Vaterlandes am Besten gefördert würde. Bevor ich diesen Gegenstand verlasse, will ich noch eine seltsame Episode erzählen, die sich während meines Aufenthalts in Algier zutrug, und in der ich unfreiwillig eine Rolle zu spielen gezwungen war.

Ein junger Mann von jüdischer Abstammung war so glücklich gewesen, aus dem Innern der Wüste zu entfliehen und war durch alle Gemeinden von Tunis bis nach Setif gereist, von wo er nach Constantine und Bona geschickt wurde, um im Alter von zweiundzwanzig Jahren die Weihe zu empfangen, die einen wahren Nachkommen Abrahams aus ihm machen sollte. Hier folgt die Erzählung, die er uns von seinen Wanderungen wahrheitsgetreu entwirft: „Meine Mutter, eine geborene Jüdin, war die Frau eines Muselmannes im Innern der Wüste, ungefähr 45 Tagemärsche von Tunis entfernt, geworden. Mein Vater, den ich kaum gekannt habe, starb bald; ich blieb mit meiner Mutter allein, die mir wohl sagte, dass ich nicht wie die andern Kinder sei, dass wir vielmehr eines Tages eine Reise machen würden, und dass ich dann die Wahrheit erfahren sollte. Einst wurde sie krank, und in der Furcht, der Tod könnte sie überraschen, sprach sie zu mir folgende Worte: Du bist kein Muhammedaner, du bist ein Jude, aber um es vollständig zu sein, genügt es nicht, dass du kein Schweinefleisch oder kein Kameelfleisch issest, du darfst am Sabbat und an andern Tagen, die du erfahren wirst, wenn du dich bei deinen Brüdern befindest, nicht arbeiten, und musst dich einer Operation unterwerfen, die dich vollständig zum Juden machen wird. Wenn ich gestorben bin, dann nimm dir diesen Diamant, der in meinem Kleide eingenäht ist, dann musst du lange reisen, um zu erfahren, wo die Juden wohnen, die gegenwärtig von einem nicht muhammedanischen Könige beherrscht werden, und musst Alles thun, was dir deine Brüder sagen werden; vergiss auch nicht, Gebete zum Himmel empor zu senden, dass Gott mir die Sünden verzeiht, die ich begangen habe.

Ich gelobte ihr feierlichst, Alles zu thun, was sie mir geboten, und reiste bald nach ihrer Beerdigung fort. Ich traf bisweilen Juden, aber sie wagten nicht, die Ceremonie an mir zu vollziehen. Endlich nach einer Reise, die mit meinem Aufenthalte unter jüdischen Zelten mehrere Monate gedauert hatte, kam ich zum Herrn Aboucaya nach Setif, dessen Gärtner ich wurde; von dort schickte man mich nach Constantine, wo man wegen der zahlreichen muhammedanischen Einwohnerschaft nicht wagte, die heilige Handlung an mir zu vollziehen, sondern mir den Rath ertheilte, mich zu diesem Zwecke nach Bona zu begeben."

Ich diente ihm als Pathe und nach einem alten Gebrauche, der den Proselyten den Namen des Vaters der Gläubigen beilegt, wie wegen meines persönlichen Vornamens erhielt er den Namen Abraham.

So hatte dieser junge Mann den Wunsch seiner Mutter glücklich erfüllt und kehrte nun nach Setif zurück, um bei Aboucaya, der ihn lange Zeit behalten hat, die Gärtnerstelle wieder zu übernehmen. Ich kehrte nach Philippeville zurück und schiffte mich wieder nach Algier ein. Dort hatte ich das Vergnügen, der ersten Preisvertheilung in der jüdischen Schule beizuwohnen, die mit eben so viel Geschicklichkeit als Eifer von dem spätern Grossrabbiner Algeriens geleitet wurde, der während eines mehr als zwanzigjährigen Aufenthaltes in dieser Colonie ein wahrhaft organisatorisches Talent bewiesen hat.

Der junge Enos, der sich bei den Prüfungen in den verschiedenen Gegenständen besonders ausgezeichnet hatte, ist der Erste, der eine wissenschaftliche Laufbahn eingeschlagen hat, da er später das Lyceum und die Vorlesungen der Pariser Rechtsschule besuchte und dann Advocat wurde. Er ist jetzt Vertheidiger beim Gerichtshofe in Setif, dessen Präsident sowohl durch seine Schriften als durch seinen Einfluss oftmals den ausdrücklichen Wunsch hat merken lassen, junge Israeliten zur juristischen Praxis heranzuziehen, wodurch sie, wie ihre europäischen Brüder, am leichtesten einer wahren und gründlichen Civilisation zugeführt werden könnten.

Jetzt hat bereits jede der drei Provinzen ihr Contingent zum Advocatenstande gestellt, und der Sohn eines in Constantine ansässigen Mitgliedes des Generalconseils von Algier, wie der Neffe eines Mitgliedes des Generalconseils von Oran befinden sich in Paris, um ihre Studien zu vollenden und den Doctorgrad zu erlangen, und werden dann nach Algerien zurückkehren, wo ihr Beispiel von grossem Einflusse auf die israelitische Jugend sein wird, die sich überall und in Allem durch ihren Fleiss wie durch die Geschicklichkeit, mit der sie sich den Arbeiten der modernen Gesellschaft anzuschliessen versteht, auszeichnet. Aber es hielt damals noch schwer, der Regierung zu beweisen, dass sie trotz der grossen Ausgaben für die Freiheit und Begünstigung unserer Glaubensgenossen, doch auf diese Weise die schnellsten und billigsten Fortschritte erzielen würde.

Der Einfluss einiger hochgestellten Personen, die der katholischen Geistlichkeit das Feld ihrer Thätigkeit zu beeinträchtigen fürchteten; die mehr oder minder offen ausgesprochene Opposition einiger Generale, die es für richtiger hielten, dass man den Arabern, die ohnehin eine gleiche Behandlung ihrer ehemaligen Sclaven mit deren Herren mit scheelem Blicke ansehen würden, seine Aufmerksamkeit zuwende: alle diese Umstände wurden bei den Ministern und Würdenträgern in Erwägung gezogen, und verzögerten die Veröffentlichung einer Verordnung, die bereits fertig dalag, und die unsern africanischen Glaubensgenossen den Beweis liefern sollte, dass man sich ernstlich mit ihren Angelegenheiten beschäftigte.

Ich brachte den Rosch-Haschana, Jom Kippur und die Sukothfeiertage in Algier und Oran zu, und besuchte in der Zwischenzeit Blidah und Medeah, deren israelitische Bevölkerung, da sie vom Mittelpunkte ziemlich weit entfernt ist, glücklich war, einen europäischen Glaubensgenossen zu sehen, der an dem Werke ihrer Emancipation mitzuwirken bereit war. Als ich in Blidah ankam — es war der Tag nach Rosch-Haschanah 1844, — herrschte in der ganzen Ebene grosse Aufregung; der arabische Bureauchef Bourbaki, welcher jetzt General ist, gab mir

einen seiner Araber von dem Stamme der Banu-Kabil mit und sagte mir, ich könnte vollständiges Vertrauen in diesen Mann setzen, dürfe aber bei den gegenwärtigen Umständen die Nacht nicht ausserhalb einer Stadt oder eines französischen Feldlagers zubringen.

Wir hatten Mühe, nach Medeah zu kommen, und gegen Abend näherte sich meinem Führer ein Araber und sagte zu ihm: „Wenn Jener von der Landstrasse abbiegt, werden wir ihn tödten.“ Der Banu-Kabil antwortete: „Schweige, er versteht Arabisch.“ Ich kam in der Nacht nach Medeah, zufrieden, mich an der Seite eines Hofes ausruhen zu können, der zwei dem General Mongey gehörige junge Löwen einschloss.

Den andern Morgen erfuhr ich, dass der Chef des Telegraphenbureaus in der Nacht ermordet worden sei, und dass Abdel-Kader französisches Gebiet erobert und ein kleines Corps, das unter dem Commando des Obersten Montagnac stand, niedergemetzelt habe. Bei meiner Rückkehr nach Algier war Alles in Aufregung. Der General Lamoricière hatte sich in aller Eile nach dem Kriegsschauplatze in der Provinz Oran begeben. Man hatte den Marschall Bugeaud zurückgerufen und ich schiffte mich nach Oran ein, um ebenfalls diesen Theil unserer Besitzungen, der die zahlreichsten Gemeinden enthält, zu besuchen.

Das aufgeregte Meer hinderte uns, in Mostaganem zu landen, und ich kam endlich am Vorabende des Jom-Kippur im Hafen von Mersel-Kebir an, der mit der Stadt Oran durch einen sehr guten, längs des Meeresufers sich hinziehenden Weg verbunden ist. Die Einflussreichsten unserer Glaubensgenossen hatten mich seit dem vorhergehenden Tage dort erwartet und führten mich in die Wohnung des ehemaligen Mokadden Makluf Kalfun, der jetzt Beigeordneter des Bürgermeisters ist; derselbe ist sehr wohlwollend, fromm und guten Plänen zugethan; er hatte sich der Armee in den ersten Zeiten der Besetzung sehr nützlich erwiesen.

Oran und seine israelitische Bevölkerung hatte sich während der Abwesenheit des Heeres, das sich 1832 auf einige Zeit aus der Stadt zurückzuziehen gezwungen war, tapfer vertheidigt, und ich wohnte zwei Jahre später im Monat Juli einer Art Purimfest bei, welches dort noch heute mit Absingung vieler Piutim und mit Lustbarkeiten gefeiert wird, um Gott für den errungenen Sieg zu danken. Am Tage nach Jom Kippur fand ich alle Läden zur Feier der Simchat Kohen geschlossen, und ich wurde von den vornehmsten Einwohnern eingeladen, die glücklich waren, in einem europäischen Glaubensgenossen einen Kohen mehr zu finden, um diesen Tag durch die Erinnerung an das, was sich ehemals in Jerusalem nach dem heiligen Dienste des Hohenpriesters im Tempel zutrug, zu feiern. Ich war nicht unzufrieden damit, so ohne mein Zuthun mein Geburtsfest zu feiern, und nahm diese Einladung voll Freude als ein Zeichen von guter Vorbedeutung an, was sich auch Gott sei Dank nicht als unrichtig erwies.

Ich traf in dieser Stadt den Chef des arabischen Bureaus, den Obersten Walsen Esterhazy, einen der hervorragendsten Männer, und ich war so glücklich, ihn unserer Sache vollständig geneigt zu machen. Er sah ein, welch' grosse Dienste man von einer so intelligenten Bevölkerung erwarten könnte, welche theils aus Eitelkeit, theils aus Interesse sich gern nützlich machte, um ihre Bedeutung ins rechte Licht treten zu lassen. Er unterhielt mit mir einen längeren Briefwechsel, den ich bald dem Marschall Soult, bald dem Herzog von Aumale mittheilte, und bewahrte bis zu seinem Tode ein wohlwollendes Andenken an diese Zeit. Er starb als Divisions-General nach dem Krimkriege, wo er sich in der Schlacht bei Eupatoria auszeichnete. Er erlaubte mir nicht allein, bis nach Miserghin, fast am Thore der Stadt, zu gehen, obwohl Alles in der grössten Aufregung war, sondern er verstand es auch, durch seine Energie ganz allein die der Stadt benachbarten Volksstämme in Ordnung zu halten.

Ich brachte dort die Laubhüttenfesttage zu in einer Sukah bei Maklouf, und hatte hierbei Gelegenheit, eine Scene mit anzusehen, welche mir das in allen Handlungen der Araber so vorherrschende Geheimnissvolle, wie auch die Art und Weise deutlich zeigte, in der unsere Glaubensgenossen sich der Regierung und der Armee nützlich zu machen verstehen. Wir sassen gerade bei Tische, als sich der Hausherr plötzlich erhob; er blieb einige Augenblicke fort und als er zurückkam, sagte er zu mir, um seine Handlungsweise zu entschuldigen: „Du hast wohl den Araber nicht bemerkt, der sich vor unserer Sukah aufhielt." Ich antwortete ihm, ich hätte ihn für einen Bedienten gehalten. „O nein," sagte er zu mir, „das ist ein Geheimbote aus Mascara, der mir die Nachricht gebracht hat, dass der Emir nahe bei der Stadt ist, aber dass meine Geschäftsfreunde ebenfalls bereit sind, tausend Kameele für die Armee zusammenzubringen." Ein einfaches Zeichen hatte meinem Wirthe genügt, zu erfahren, was vorging und ihn zu veranlassen, sich ausführlichere Erkundigungen zu holen.

Aber das sonderbarste Beweisstück, wovon ich das Original mitgebracht habe, und welches das Ministerium am allerunzweideutigsten erkennen liess, wie grosses Interesse die jüdische Bevölkerung verdiente, die sich so nützlich machte und so sehr wünschte, sich uns anzuschliessen, war ein Brief, den die Juden von Djemea Ghazual (Nemours) einige Tage vor der Affaire von Ain-Temouchen an den Obersten Montagnac geschrieben hatten. In demselben baten sie diesen braven unglücklichen Offizier, sich nicht seinem arabischen Gefolge anzuvertrauen, denn er sei verrathen, und Abdel-Kader bereite an der Grenze von Marocco einen Einfall vor, der in kurzer Zeit ausgeführt werden würde. Der Oberst lachte darüber, hielt die Juden für furchtsam, behauptete, es könne ihm Nichts geschehen, und er könne sich auf seine Leute verlassen. Er ging mit seinem Armeecorps fort, um eine militärische Promenade zu machen, und fast Alle wurden ermordet; und dies war das Signal zu einer allgemeinen Empörung, die sich bis in das Jahr 1847 aus-

dehnte und erst mit der Gefangennahme des Emir endete.

Bei meiner Rückkehr nach Algier, wo ich die letzten Tage des Festes zubrachte, bei meiner Ankunft in Paris, wo ich die Ehre hatte, von Herrn Guizot, dem einflussreichsten Minister, empfangen zu werden, hatte ich nicht mehr viel Mühe, die Dringlichkeit der wohlwollenden Massregeln darzuthun, die seit langer Zeit von der Regierung beabsichtigt waren, und die durch die Veröffentlichung der Verordnung vom 9. November 1845 ins Leben traten.

Zwanzig Jahre sind seit jener Zeit vergangen, und der Kaiser hat, als er die Provinzen besuchte, vollkommen das Interesse erkannt, welches Frankreich daran hat, sich die Juden aufs Engste zu verbinden, und hat in der Antwort auf die Ansprache des Rabbiners Charleville, in seiner Rede an die Israeliten von Mostaganem, wie überall in den verschiedenen Provinzen, wo er Juden traf, es offen ausgesprochen, dass sie in kurzer Zeit vollständig französische Bürger sein würden. Was die Araber betrifft, so sind diese weit entfernt von einem solchen Verlangen. Während die Einen den Verlust ihrer Unabhängigkeit, oder vielmehr die Unterwerfung unter ihre ottomanischen Glaubensbrüder bedauern, die Andern das ungeregelte, nur von Launen und Willkür geleitete Leben vermissen, und sich nur gezwungen unter eine Herrschaft beugen, welche für sie nur die Erinnerung an eine Niederlage hat, erkennen die Israeliten, je mehr sie sich, sei es durch Wohlstand oder durch Bildung oder endlich durch eine Thätigkeit erheben, die das deutlichste Zeichen ihrer Hinneigung zu einem civilisirten Leben ist, desto mehr die unschätzbaren Vortheile einer wahren und freisinnigen Regierung an.

Bei jedem Besuche, den ich in Algerien gemacht habe, hatte ich Gelegenheit, das Zurückweichen der Muhammedaner von den der Civilisation zugänglich gemachten Gebieten, die Abnahme der arabischen und maurischen Bevölkerung in den europäischen Städten, und andererseits den wachsenden Zufluss unserer Glaubensgenossen

nach den französischen Mittelpunkten oder den europäischen Territorien zu constatiren; und dabei muss man hinzufügen, dass die Militärbeamten sich dem Eindringen des europäischen oder jüdischen Elementes, wie sie es nennen, nicht immer sehr günstig gezeigt haben. Aus Irrthum und durch die äusseren Zeichen einer falschen Unterwürfigkeit getäuscht, ziehen sie die Araber vor, die in dem Säbel das mächtigste Werkzeug der Herrschaft erkennen, aber trotz aller Massregeln, welche die Regierung zu ihren Gunsten getroffen hat, unverändert und fast unbeweglich geblieben sind

Ja, man muss es laut aussprechen, unsere Glaubensgenossen haben von der französischen Besitzergreifung grossen Nutzen erlangt. Manche haben dadurch einen Zuwachs an Vermögen und Reichthum erhalten, Andere besitzen Ehrenstellen, denen sie einen hohen Werth beilegen; aber sie sind auch die Einzigen, die Frankreich wirklich gewonnen hat, die zunächst für sich, und in der Zukunft für ihre Nachkommen Frankreich angehören. Sie haben ihre und ihrer Familien Zukunft auf den definitiven französischen Besitz gegründet, während die andern Einwohner sicherlich sehr erfreut sein würden beim Empfange einer betrübenden Nachricht, die uns zwingen könnte, dieses Land zu verlassen, das unter der französischen Herrschaft sicherlich einst glücklich sein wird. Von wo sie nur können, von Tunis wie von Marocco kommen die Juden, um sich niederzulassen und ihren festen Wohnsitz aufzuschlagen unter einer Regierung, die ihnen Sicherheit, Schutz und die Möglichkeit verspricht, in Ansehen, Ehre und Wissen zu steigen. Hiervon bemühte ich mich, im Vereine mit Herrn Altaras, der mich auf meiner Rückkehr nach Paris begleitete, alle Diejenigen zu überzeugen, welche auf die Lösung der mehr scheinbaren als wirklichen Schwierigkeiten einen heilsamen Einfluss auszuüben im Stande waren.

Der König Louis Philippe, wie sein Sohn, der Herzog von Aumale, der künftige Generalgouverneur von Algerien, hörten gütigst alle Bemerkungen an, die ich mir mit dem

Freimuthe zu machen erlaubte, den ich in den jüdischen Angelegenheiten für nöthig halte.

In dem Zeitraume, der zwischen meiner ersten und zweiten Besuchsreise, d. h. zwischen 1845 und 1847 liegt, wurde das Grossrabbinat von Algier dem frühern Schuldirector Weill anvertraut; der Vertheidiger Cohen wurde zum Präsidenten des algerischen Consistoriums ernannt. Cohen, Almosenier zu Nîmes, wurde auf den Rabbinersitz von Oran berufen, das Rabbinat von Constantine war Herrn Lippmann, dem jetzigen Grossrabbiner von Metz, zugesagt. Die Provinzialconsistorien wurden in Oran wie in Constantine eingesetzt, und bei meiner Ankunft in Oran am Vorabende des Gedenktages der Zerstörung Jerusalem's, im Juli 1847, fand ich dort viele Veränderungen vor, die ich nunmehr auseinandersetzen will.

Die Provinz Oran, wegen der grossen Gemeinden, die sie enthält, besonders wichtig, hegte ebenfalls den sehnlichsten Wunsch, sich geistig zu entwickeln, sowohl durch den Unterricht, wie durch Einführung von Institutionen, die den Zweck hatten, diese Bewegung in eben so richtigen wie mässigen Verhältnissen zu fördern. Eine Gesellschaft sehr unternehmender Leute, unter welchen ich besonders den jungen Amram Ben Seananesch bemerkte, der als Mitglied des Consistoriums durch seine wahre Frömmigkeit wie durch eine gründliche Bildung berühmt war, ermuthigte und unterstützte diese Bewegung.

Ich landete in Mers-el-Kiber, dem Hafen von Oran, ungefähr eine Stunde von dieser Stadt entfernt, und begab mich zu Fuss in das hauptsächlich von unsern Glaubensgenossen bewohnte Stadtviertel, da die dortigen Juden am Vorabend des neunten Ab und an diesem selbst keinen Wagen und kein Pferd besteigen. Alles in den Häusern und auf den Gesichtern trug die Spuren einer wahren Betrübniss, und als ich mich am Abend mit Herrn Nahon, dem damaligen Präsidenten des Provinzialconsistoriums und gegenwärtigen französischen Viceconsul zu Tetuan in Marocco, in die der Gemeinde gehörige Synagoge begab, wurde ich so ausserordentlich ergriffen, wie

ich es nie zuvor an diesem Tage in Europa gewesen war, weder in den Synagogen, welche vollständig die alten Gebräuche beibehalten haben, noch auch in den Tempeln, die sich Mühe gegeben haben, diese Ceremonien in eine moderne und der Civilisation entsprechende Form umzugestalten. Besonders ergreifend war, als nach dem Verlesen der Klagelieder Jeremiae, welches nach dem orientalischen Ritus abwechselnd durch den Rabbiner, die Chachamim und mich als Gast der Gemeinde geschah, ein ehrwürdiger Greis sich erhob und folgende Worte sprach: „Heute sind es 1778 Jahre, dass in Folge unserer Sünden der Tempel, der Gegenstand unseres gerechten Stolzes, zerstört worden ist.“ In diesem Augenblicke löschte ein Jeder, nachdem er ein wenig Asche auf sein Haupt geworfen hatte, die Wachskerzen, die den Betsaal nur trübe erleuchteten, aus und ging, ohne ein Wort zu sprechen, nach Hause. Am andern Morgen wurde ein einfacher Tisch in das Innere der Synagoge getragen, und als das seines Schmuckes entkleidete Sepher zum Vorlesen aus der Tora herbeigebracht wurde, brachen Alle in Thränen aus, während der Vorbeter nacheinander folgende Fragen an die versammelte andächtige Gemeinde richtete: „Warum tragen wir sonst dieses heilige Pergament geschmückt und geziert und unter Absingung von Gesängen und Psalmen, und heute ohne Gesang und ohne Schmuck?“ Die Haphtara des Tages, die auf arabisch übersetzt und erklärt wird, enthält eine kurze Zusammenstellung der Geschichte des traurigen Ereignisses, und in Allem erkannte ich den Ausdruck des wahrhaften Schmerzes. Ach, sagte ich zu mir, die Quelle dieser edlen Gefühle im Herzen der Bevölkerung zu bewahren, und in ihr ein Streben nach religiöser Wissenschaft, wie sie es früher gehabt hat, anfachen, — welche Genugthuung wäre das für den Rabbiner und für die Verwaltung, die sich solch' werthvoller und seltener Elemente zu bedienen verstehen! Es wurden Schulen für Kinder beiderlei Geschlechts und ein Zufluchtshaus für kleine Kinder gegründet, und die Gemeinde von Oran, die mehr als 6000 Seelen zählt, stellte sich bereitwillig an die Spitze und erliess

ein Rundschreiben, um den Gemeinden ihres Bezirks ähnliche Einrichtungen ans Herz zu legen.

Abdel-Kader führte damals an der Grenze der Provinz und an der Grenze von Marocco Krieg, und der General von Arbouville, welcher in Abwesenheit des Generals Lamoricière die militärische Leitung der Provinz in Händen hatte, war so gütig, einer Soldatenabtheilung, die sich nach Tlemcen begab, Befehl zu geben, ihren Aufenthalt zu verlängern, um es mir zu ermöglichen, in dieser alten Gemeinde einen Sabbat zuzubringen. Die Stadt Tlemcen ist gewissermassen die Hauptstadt der jüdischen Bevölkerung, ehemals war sie die Hauptstadt eines arabischen Königreiches und der Sitz einer berühmten Academie (Jeschibah); nach Tlemcen flüchteten sich unsere Brüder, und dort blieben sie während der spanischen Besetzung, die sie vor fünfhundert Jahren zwang, sich in das Innere des Königreichs zu begeben.

Fast alle bedeutenderen Familien Orans stammen aus Tlemcen oder aus Marocco, und haben noch jetzt in dieser Stadt irgend einen alten Verwandten oder einen andern Gegenstand der Verehrung. Der General Renaud, der in Abwesenheit des Generals Cavaignac die Subdivision befehligte, nahm wohlwöllend Antheil an allen Verbesserungen der Lage unserer Brüder, die damals noch sehr unsicher war, denn die Stadt war kaum drei bis vier Jahre in der Gewalt der Franzosen. Ich versuchte der in den verschiedenen Synagogen versammelten jüdischen Bevölkerung auseinanderzusetzen, wie gross die Veränderung sei, die durch die französische Besitzergreifung hinsichtlich ihrer Stellung eingetreten wäre, und welches die beste Art und Weise sei, um mit den religiösen Gefühlen, durch welche sie sich so sehr auszeichnete, auch die Vortheile einer freieren, besser geordneten Stellung zu vereinigen; denn nur dadurch sei den Juden Gelegenheit geboten, Berufszweige zu erwählen, durch welche sie sich sowohl der Regierung, die sie beschütze, als auch ihren in der Nachbarschaft ihres Landes noch unter hartem Drucke schmachtenden Brüdern nützlich machen könnten.

(Fortsetzung folgt.)

Analekten.

Eine neue Entdeckung zur Entzifferung der Hieroglyphen.

Ueber diesen Gegenstand schreibt Basil H. Cooper d. d. Alexandria, October 1865, an das Athenäum (18. November): Ich bitte um einigen Raum in Ihrem Blatte, um eine Beobachtung darin niederzulegen, die mir im Verlauf meines Studiums des graphischen Systems der alten Egypter aufgefallen ist, und die meines Dafürhaltens anderen Gelehrten von Nutzen sein dürfte. Dr. Birch zeigte durch die sogenannten phonetischen Determinativa – den einzigen grossen Schritt vorwärts in der Theorie der Entzifferung der Hieroglyphen, als abgesondert von ihrer Anwendung, wie sie seit Young und Champollion angenommen ist — schon vor langer Zeit, dass jenes System seine Erklärung in sich selbst trage.

Dieser gründliche Egyptologe wies darauf hin, dass es nicht nur, wie Champollion gesehen hatte, Determinativa des Sinnes gebe, die in der Weise von Bilderexponenten die geschriebenen Worte mit alphabetischen oder Sylbenzeichen begleiten – z. B. das Bild eines Pferdes hinter dem koptischen Worte für Pferd, HeTuR sondern auch zahlreiche Tondeterminativa. Gerade diese nämliche Gruppe, HeTuR, ist ein vortreffliches Beispiel, indem die zweite Sylbe regelmässig zweimal geschrieben ist, nämlich einmal mit alphabetischen Charakteren, und dann mit einem einzigen Silbenzeichen, als ein Wink für uns, die vereinzelten Buchstaben in ein organisches Bild zusammenzufassen. Wenn ich das Wort Stallion (Hengst) schreiben sollte mit dem Bilde eines Löwen (lion) zwischen dem ersten und zweiten l, so gäbe dies ein ziemlich treues Beispiel von der Orthographie der entsprechenden hieroglyphischen Gruppe. Nun habe ich bemerkt, dass das den Sinn ausdrückende Bild sehr häufig durch ein Wort ersetzt ist, gerade als wenn ich nach dem Wort Stallion, in obiger Erläuterung, das Wort Hengst schreiben, statt die Gestalt dieses Thieres zeichnen müsste. Mit andern

Worten: das egyptische graphische System wandte häufig die sogenannten geschriebenen Sinndeterminativa an. Ich habe bereits mehr als hundertundfünfzig Beispiele dieses interessanten Phänomens gesammelt und stosse täglich auf neue. Ich bereite mich vor, meine Ansichten über diesen Gegenstand des weiteren in einem Offenen Briefe an Dr. Birch zu entwickeln. Unterdessen kann ich, da ich ein anderes Werk über die neuen pharaonischen Täfelchen von Memphis und Abydos unter meinen Händen habe, nicht hoffen, diesen Brief schon jetzt zu veröffentlichen. Ich will daher, wenn Sie erlauben, drei oder vier Beispiele geben, die meinen egyptologischen Collegen nicht unangenehm sein und möglicherweise einige andere Leser überhaupt interessiren dürften. Ich erwähle 1) das erste, das meine Aufmerksamkeit fesselte, 2) das zwingendste und unableugbarste Beispiel, auf das ich stiess, 3) eines, in dem das Phänomen bereits stillschweigend von Dr. Birch selbst anerkannt ist, so wie auch von einem andern meiner verehrten Lehrer, dem berühmten Vicomte de Rougé, dessen belehrenden Vorträgen von dem für Champollion im Collège de France gegründeten Lehrstuhle herab ich mit eifrigem und dankbarem Interesse folgte, 4) endlich eines von mehreren, mir zu Gebote stehenden, in welchem die Anwendung des Princips sich, wie ich glaube, als von beträchtlichem geschichtlichen Werth erweist.

1) Zuerst fiel mir auf die hübsche gewöhnliche phonetische Gruppe ATeR, begleitet von dem Bilde eines Löwen und bedeutend Wasserbehälter, die Dr. Brugsch anführt (Recueil de Monuments Égyptiens 1, p. 5), als Erläuterung der Bemerkung Horappollo's (1, 21), dass die Egyptier — und nach ihnen, darf ich hinzusetzen, ihre Erben der Civilisation, was die Wasserleitungen und Brunnen in allen unsern grossen Städten beweisen, — Wasserbehälter, Wasserleitungen etc. mit der Gestalt dieses Thieres zu schmücken pflegten. Wenn der Grund für diesen, von dem egyptischen Hierophanten angedeuteten Gebrauch, dass hierin eine Anspielung auf den Beginn der Ueberschwemmung des Nils liege, zur Zeit, da die Sonne in das Zeichen des Löwen tritt, thatsächlich richtig ist, so muss die Bekanntschaft der Egyptier mit dem Zodiakus (Thierkreis) viel älter sein, als man gewöhnlich glaubt. Diese wichtige Frage berühre ich hier nicht, ob nämlich die Nilzodiakalanspielung nicht wirklich Einfluss ge-

habt habe auf die Wahl des Löwen, insbesondere [illegible] stimmende dieser und ähnlicher Gruppen. Ich [illegible] vielmehr mit der Bemerkung, dass sich eine vie[illegible] dere Erklärung in dem Zusammentreffen des egyptischen [illegible] tes mou für Wasser mit dem identischen Wort für Löwe in [illegible] selben Sprache findet. Es ist klar, dass in der von [illegible] angeführten Gruppe der Löwe die Function eines phonetischen Sinndeterminativs des begleitenden Wortes ATeR [illegible] behälter oder Cysterne erfüllt. Demgemäss ist [illegible] durch das Bild eines Pfuhls ersetzt, und in vielen [illegible] begleitet.

2) Je mehr ich über das nächste Beispiel [illegible] wundersamer erscheint es mir, dass wir das [illegible] so lange übersehen konnten. Die Cap. 14[illegible] oder des Todtenbuches, welches das tag[illegible] Egyptologen ist, handeln von den Pylonen [illegible] der, in welchen Osiris wohnt. Das kopt[illegible] sbe, kommt in diesen zwei Cap. mehr a[illegible] ist stets begleitet nicht nur von dem B[illegible] auch von dem hieroglyphischen Aequiva[illegible] bedeutenden koptischen, in alphabet[illegible] schriebenen Wortes haeit. Dies ist [illegible] wir das Wort Thüre unmittelbar [illegible] schreiben und noch obendrein das B[illegible] hätten.

In der That ist in sechszehn [illegible] zwischen den ersten und letzten [illegible] SBe geschrieben. Es würde zw[illegible] ein Kind als für eine erwachse[illegible] dem Worte Thor zwischen R[illegible] gen von der Beifügung eines G[illegible] es darf nicht vergessen we[illegible] heit der göttlichen Schre[illegible] Superfötation der epexeg[illegible] egyptischen Style, der we[illegible] von Licht" als aus irgen[illegible]

3) In der zweiten Z[illegible] Stelle Thotmes' des G[illegible] deckt wurde, und vo[illegible]

setzung gab (Archaeologia, vol. XXXVIII.), wird dem Gott Amen-Ra in seiner Anrede an den König eine Phrase in den Mund gelegt, welche dieser ausgezeichnetste unserer Hieroglyphen-Dolmetscher wiedergibt mit „leitend deine Arme mit Leben (directing thy arms with life).“ Auch Herr von Rougé, welcher bald hernach mit einer zweiten Version der Stelle in der Revue Archéologique folgte, eignet sich diese Uebersetzung an, die in der That, so klar ist die Stelle, einfach eine sich von selbst verstehende Sache war. Keiner dieser beiden grossen Agyptologen hat indess das alphabetisch geschriebene Wort HA-U übersetzt, welches für membra, Glieder, gebraucht wird, und welches — neben dem gewöhnlichen bildlichen Determinativ für dieses Wort, durch das die Ausdrücke für Augen, Ohren, Arme, Hände, Beine etc. angedeutet zu werden pflegen — die als Arme wiedergegebene Gruppe begleitet. Auch ist es nicht leicht zu begreifen, wie sie dies gethan haben könnten. Das Wort HA-U ist hier offenbar nichts Anderes, als ein geschriebenes Determinativ des Sinnes.

4) Die wahre Successionsordnung der vier Könige der achtzehnten Dynastie, von welchen die Denkmäler den Beweis liefern, dass sie zwischen Amenophthis III. (dem Memnon der Griechen) und Horus regierten, ist ein verwickeltes und noch ungelöstes Problem.

Die Hauptschwierigkeit liegt in dem Nebeneinanderstehen (rapprochement) der vier hieroglyphischen Königsschilder und der vier Manetho'schen Namen, welche ihnen unzweifelhaft entsprechen. Die monumentalen Andeutungen weisen augenscheinlich die Priorität unter den vier Königen demjenigen zu, dessen Schild sich auf den Barkal-Löwen im britischen Museum findet, und dessen Name (z. B. von Brugsch, Histoire de l'Égypte, p. 122) A-men-tut-Anch Hag-An-Res gelesen wird. Unglücklicherweise ist bisher Niemand im Stande gewesen, eine erträgliche Verbindung herzustellen zwischen diesem Namen und dem des ersten Manetho'schen Königs, welchen überdies der gegenwärtige griechische Text ausdrücklich zu einer Tochter (*Θυγάτηρ Ἀκάγχορος*, Josephus c. Ap. 1, 15)[1]) seines Vorgängers macht,

[1]) An dieser Stelle schreibt der griechische Text des Josephus in der Dindorf'schen Ausgabe *Ἀκαγχήρης*.

während man von dem Barkalkönig sagen kann, dass jeder Zoll an ihm ein König war. In der That war keiner der vier Herrscher eine Königin. Jetzt schmeichle ich mir, etwas zur Beseitigung dieses Steines des Anstosses thun zu können. Ich verdanke den ersten Strahl Lichtes auf diese dunkle Materie meinem geschätzten Freunde, Prof. Plath in München, dessen „bewundernswerthes Werk", wie Dr. Birch es nennt, über Manetho und den Turiner Papyrus-Kanon der Pharaonen, und seine nicht weniger wundervolle Arbeit über die „Thierkreise von Dendera" nicht dringend genug der öffentlichen Aufmerksamkeit empfohlen werden können. Er sieht in dem „Hakanchres" Manetho's die hellenisirte Form des „Hag-An-Res" des Wappenschildes, was bedeutet: „Herrscher des südlichen An oder von Heliopolis." Diese Identification aufgreifend, bestehe ich darauf, dass das Wort „Amen", in der ersteren Hälfte des Schildes, hier überhaupt nicht der Name des Gottes ist, — „lebender Pfeiler Amen's" würde die sogenommene Uebersetzung sein, sondern dass es in seinem wohlbekannten Sinne von Denkmal, Obelisk und dergleichen gebraucht wird. Kurz, es ist nichts mehr als das geschriebene Determinativ des genau synonymen koptischen Wortes Thurt (= Säule, Pfeiler), welches daneben steht. Daher wurde es nicht ausgesprochen. Und nun ist die Verbesserung des absurden *Θυγάτηρ* in Manetho's verdorbenem Text leicht. Wir müssen lesen *ΘΤΤΑΓΓΗΣ*. Die „Tochter", von welcher die Denkmäler nichts wissen, verschwindet, und der echte Manetho'sche Name Thutanges Hakanchres nimmt seine berechtigte Stelle in der griechischen Ueberlieferung wieder ein.

Zur Erläuterung einer auffallenden Uebersetzung der Septuaginta.

Die Septuaginta legt an unzähligen Stellen eine solche Unkunde an den Tag, dass mit manchem Rechte nur selten an eine Ehrenrettung gegangen wird und man das Verfehlte auf Rechnung der Unwissenheit des Uebersetzers bringt, von welchem Vorwurfe selbst die Annahme eines anderen ihm vorgelegenen Textes ihn nur in seltenen Fällen zu befreien vermag.

Kann nun auch die geringe Kenntniss dieser griechischen Vertanten nicht in Abrede gestellt werden, so dürfte doch nachzuweisen sein, dass sie zuweilen von einer Tradition, zuweilen von einer im Alterthume gangbaren Ansicht bestimmt wurden. Ich habe diesen Nachweis in meiner Schrift „Ueber den Einfluss der paläst. Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik" versucht und zeige hier eine derartige Stelle an. Exod. 12, 22 יטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף, übersetzt die Septuaginta: *καὶ βαψάντες ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ παρὰ τὴν θύραν καθίξετε τῆς φλιᾶς, καὶ ἐπ' ἀμφοτερῶν τῶν σταθμῶν ἀπὸ τοῦ αἵματος παρὰ τὴν θύραν.*

Onkelos übersetzt אשר בסף mit די במנא, und so ergibt es auch der natürliche Sinn. Diese beiden Auffassungen sind jedoch im jerus. Talmud Pessachim 9, 5 vertreten. Daselbst heisst es: ותני כן ג' מזבחות היו לאבותינו במצרים משקוף ושתי מזוזות איתתניי תני ד' סף ומשקוף ושתי מזוזות איתתניי תני סף כלי איתתניי תני סף אסקופה מאן דאמר סף כלי ואת הספים ואת המזמרות ואת המזרקות מאן דאמר סף אסקופה בתתם ספם את ספי[1]. „Und wir haben es auch so (ein vorhergehender Autor sagt nämlich, die Stellen, wohin in Egypten das Blut des Pessach gesprengt wurde, wurden als Altäre betrachtet) gelernt: Drei Altäre hatten unsere Väter in Egypten, die Oberschwelle und die zwei Pfosten (dieses die Meinung eines Tanaï, alten Lehrers). Ein anderer Tanaï meint vier Altäre: die untere Schwelle, Oberschwelle, zwei Pfosten. Der eine Tanaï hält סף für ein Gefäss (Becken), der andere Tanaï hält סף für untere Schwelle. Der es für Gefäss hält, führt hierfür an: 'ואת הספים וכו'; und der für Schwelle führt an: בתתם ספם וכו', Ezech. 43, 8."

Gehen wir noch weiter zurück, so finden wir diese beiden Tanaïm in der Mechilta wieder. Daselbst heisst es Paraschat Hachodesch c. 11: אשר בסף אין סף אלא איסקופה שנאמר בתתם ספם את ספי וכתיב וינועו אמות הספים (ישעיה ו') דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אין סף אלא כלי שנאמר והספים והמזמרות.

---

[1]) 1. Kön. 7, 50. Aber wie im jerus. Talmud häufig durch Abschreiber schlecht angeführt; es muss sein והספות והמזמרות. In der Mechilta — vergl. weiter — ist es einigermassen verbessert.

Dieses אלא . . . אין (es ist nicht anders als nur) ist nicht zu urgiren. Denn es ist nicht in Abrede zu stellen, dass סף Becken und dass es Schwelle bedeute. Gewichtiger ist die Frage des jerus. Talmud a. o. St.: מאן דאמר סף כלי ניחא מן הדם אשר בסף מאן דאמר סף אסקופה .... מביא סף כלי ונותן על האסקופה וטובל ומזה. „Wer סף als Gefäss erklärt, dem ist verständlich das מן הדם אשר בסף (in dem zuerst angef. V. aus Exod.), wer aber סף Schwelle erklärt, der muss den V. auffassen: man brachte ein Becken und setzte es auf die Schwelle.“ Man erkennt, dass die LXX. סף auffassten wie jene Meinung, die אסקופה סף erklärt; dem Uebersetzer mochte der entsprechende Ausdruck fehlen, und er gab θύρα. — Zu vergleichen ist noch Ibn Esra z. St., der eine Meinung anführt, die ebenfalls סף für Schwelle erklärt: das בדם אשר בסף soll aber besagen, man habe das Pessach auf der Schwelle geschlachtet. Eine Erklärung, die gewiss sehr wenig zusagend ist.

F.

Recensionen und Anzeigen.

Predigten von Dr. Michael Sachs. Aus dessen schriftlichem Nachlass herausgegeben von Dr. David Rosin. Erste Lieferung. Festpredigten. Berlin, Louis Gerschel, Verlagsbuchhandlung. 1866.

Jenes eigenthümliche, aus schmerzlicher Erinnerung und erhebender Bewunderung entspringende Gefühl, das der Anblick eines jeden, grosse und theure Männer feiernden Denkmals in uns hervorzubringen pflegt, erregt und bewegt auch uns jetzt, da wir die schönen Zeugnisse einer vieljährigen Wirksamkeit, die geistige Hinterlassenschaft eines Mannes, der sich durch seine Werke ein dauerndes Denkmal errichtet, aus der Hand legen und den Eindruck, den dieselben auf uns ausgeübt, wiederzugeben im Begriffe sind. Die Wunden, die das Hinscheiden dieses Mannes geschlagen und die noch nicht vernarbt sind, sie

schmerzen wieder bei der neuen Berührung, bei der von Neuem wachgerufenen Erinnerung, aber sie erhalten auch lindernden Balsam in dem Gedanken an die Möglichkeit, mit ihm in geistigen, uns fördernden Verkehr zu treten, mit ihm gemeinsam zu denken und zu fühlen. Die stärkende Freude an dem, was er geschaffen, wechselt schnell ab mit der betrübenden Erinnerung an das, was wir verloren; aber beide scheinbar so entgegengesetzte Empfindungen sind dennoch in gleicher Weise geeignet, uns die hohe Bedeutung dieses Mannes zum vollen Bewusstsein zu bringen, und zu einem heilsamen Streben in seinem Sinne und Geiste anzuspornen. Darum sind uns auch diese letzten Zeugen seines Wirkens und Schaffens gar willkommen und lieb, und darum fühlen wir uns dem zu hohem Danke verpflichtet, der diese beredten Zeugen uns treu vermittelt. Herr Dr. Rosin, der Herausgeber dieser Predigten, hat dieselben überdies durch eine genaue Quellenangabe noch brauchbarer gemacht. Der sel. Verfasser hat nicht die letzte Feile an seine Predigten angelegt; er hat sie sogar, wie aus der Vorrede des Herausgebers hervorgeht und wie Composition und Gang mancher Predigten deutlich beweisen, fast nur skizzenhaft hingeworfen; es gehörte darum nicht geringe Sorgfalt und Vorsicht dazu, dieselben so auszufüllen und abzurunden, dass Wesentliches und Eigenthümliches unberührt blieben. Nur pietätsvolle Freundschaft vermochte diese schwierige Aufgabe voll und angemessen zu lösen. Jedoch eine die Herausgabe betreffende Bemerkung möchten wir uns hier gestatten, der wir für die Folge Berücksichtigung wünschen. Sachs hat, so viel uns bekannt, und wie es bei einem auf der Höhe der Zeit stehenden und in der Mitte eines so bedeutenden Ortes, wie Berlin, wirkenden Prediger nicht anders sein konnte, oft auf die Zeitbewegungen und Ereignisse, namentlich insoweit sie das Judenthum berührten, Rücksicht genommen, hat oft in den Predigten das zum Ausdrucke gebracht, was er dem Leben abgelauscht. Wenn wir nun auch der Auswahl zu Liebe, die der Herausgeber uns von den Predigten gibt, auf eine strenge chronologische Folge verzichten, so ist doch der Mangel jeder chronologischen Angabe (wie die der Jahreszahl) zuweilen dem vollen Erfassen der Tendenz des Predigers nicht wenig hinderlich. So muss beispielsweise der Prediger S. 155 und 156 bestimmte Personen

und Begebenheiten im Auge gehabt haben. S. 142 gibt der Herausgeber selber eine solche Bezugnahme an. Aus 109 geht blos hervor, dass die sechste Predigt mehrere Jahre nach der im Jahre 1840 zu Damascus stattgefundenen Verfolgung gehalten worden ist. Eine genauere Angabe fehlt auch in der dortigen Anmerkung des Herausgebers. Und dennoch erhalten oft auch religiöse Vorträge durch die Angabe der Zeit, in der sie gehalten wurden, ein helleres Licht, eine bestimmtere Farbe, eine eigene Bedeutung.

Was nun die Predigten selber anlangt, so kann man wohl schon aus dem bisher Geäusserten ungefähr ersehen, dass man in dem Unterzeichneten weniger den Recensenten als den Referenten zu suchen habe. Daran ist zu allererst jene eigenthümliche Stimmung schuld, mit der er an diese Predigten herangetreten ist; eine Stimmung, die dieselben weniger mit dem Verstande als mit dem Gefühle, mehr mit dem Herzen als mit dem Kopfe lesen lässt, und eher zum Bewunderer als zum Beurtheiler befähigt; und es muss Ref. daher befürchten, dass auch die etwaigen, hier gegebenen Urtheile nicht stets von reiner Objectivität geleitet seien. „Es thut weh", wie Jean Paul irgendwo sagt, „zugleich zu lieben und zu widersprechen, den Kopf abzubeugen, indem man sich mit der Brust zuneigt." So viel was an Ref. liegt. Aber auch die Natur und eigenthümliche Art des Gegenstandes selber verträgt schwer eine gewöhnliche, landläufige Kritik. Es gibt Producte, die sich fast jeder Kritik entziehen, weil sie über aller Kritik stehen, die, eigenartig und originell wie sie sind, auch mit einem eigenen ungewöhnlichen Massstabe gemessen sein wollen. „Wer möchte nicht in einem jeden Werke, darein er seinen Beruf und seine Bedeutung im Leben setzt, sich auch in der Ganzheit seines Könnens und Vermögens, in der Fülle seiner Kraft, in dem Reichthum seiner Mittel offenbaren und in der Summe des in seinen Leistungen niedergelegten Wirkens sich gleichsam verkörpert vor sich sehen?" Das sind Worte unseres Verfassers in seiner ersten Predigt (S. 4). Die lebendige Verwirklichung dieses Gemeinwunsches, sie offenbart sich in hervorragender Weise in dem ganzen Wirken und Auftreten des Verfassers selber. Fast in jedem seiner geschaffenen Werke ist die Besonderheit seines Geistes, seine Mannheit und Ganzheit imponirend ausgedrückt;

in den vorliegenden Erzeugnissen in besonders hohem Grade. Um sich hier die Competenz zu einer strengen Beurtheilung zu erwerben, müsste man sich erst zum vollen Erfassen dieses Wesens, zur Höhe dieses Geistes emporschwingen können. Wie nachdrücklich aber eine geniale Kraft eine Alltagskritik zu entwaffnen vermag, beweisen diese Predigten am Schlagendsten. Gar oft treten uns in denselben bei der weiteren Entfaltung eines leitenden Gedankens Stellen entgegen, die mehr in die Breite als in die Tiefe gehen, und bei denen das Interesse zu ermatten beginnt; und schon wird man versucht, etwas wie „Weitschweifigkeit" oder „Gemeinplätzliches" in aller Form zu constatiren, da aber fährt mitten in diese weite und breite Entfaltung urplötzlich ein erhellender Geistesblitz, der mit überraschender Gewalt die Recensentenfeder aus der Hand schleudert und alle Kritelei und Mäkelei zu Boden wirft. Oder, was noch öfter geschieht, der Verfasser nimmt selbst durch sehr wirksam angebrachte Anticipationen unsere etwaigen Bedenken auf, indem er sie zugleich durch eine originelle Wendung entkräftigt und beseitigt. „Lächelt ob der Mahnung und nennet sie eine alltägliche, gewöhnliche! — Meine Freunde, wahrlich, eine alltägliche ist sie, denn jeder Tag bestätigt sie" u. s. w. (S. 11.)

Wessen Sinn nur nach wuchtigen, schwerbewaffneten Gedanken, nach geistreichthuendem Raisonnement, nach hochgehenden Reflexioneu steht, der mag sich von diesen Blättern fern halten; wer aber in Predigten kernige Lehren, schwungvolle Mahnungen, reiche Fülle des Gefühls, reines Pathos, ungeschminkte Wahrheiten, hohen Ernst der Gesinnung und tiefe Frömmigkeit des Gemüths sucht, der trete hier ein, er findet hier all' dies gar reichlich vertreten. Was das Judenthum im Ganzen und in seinen Gliedern, was die Gesellschaft und was die Menschheit nur bewegt, dieser Prediger zieht es vor sein strenges Forum. Vor Allem aber versteht er es vortrefflich, einen strengprüfenden Blick in das vielbewegte Innere des Menschen zu werfen. Er greift tief hinein in die geheimsten An- und Absichten, lässt mit fast dramatischer Lebendigkeit die mannigfachen Gefühle des Herzens redend auftreten (vergl. u. a. S. 10, 11 ff.), hebt hervor den Kern alles Wollens und Handelns, fragt nach dem Wie und Warum, nach dem Sollen und Müssen und reisst den Thaten unbarmherzig die falschen Deckmantel

herunter. „Hab' ich gewollt, was ich sollte? Hab' ich gesollt, was ich wollte? Hab' ich gethan was ich musste? Hab' ich gemusst, was ich that? Wir sagen: ‚Wir müssen', wo unser Vortheil, unser Genuss uns zwingen! Wir sagen: ‚Wir sind gezwungen worden', wo wir zwingen mussten — uns selbst, unsere sündige, niedrige Natur" . . . (S. 11). Mit psychologischer Meisterschaft hält er Umschau in dem gesellschaftlichen Leben, in Verkehr und Umgang, deckt auf den Grund mancher falschen Vorliebe und manchen falschen Argwohns: Wir pflegen gern Umgang zu pflegen mit dem Umsichtigen, Gewandten, Praktischen, und zeigen Zurückhaltung und Argwohn gegen den Schlichten, Einfachen, den sogenannten ‚Neuling in weltlichen Dingen'. Unserer Gesellschaft ist eben oft das Geradeausgehende und damit das Wahre und Wahrhafte fremd und verdächtig, der Gerade und Einfache stösst uns ab, „während der Andere durch Irrwege und Windungen, Krümmungen und Schliche, Hin- und Herzüge und Ausflüchte den beobachtenden Blick täusche und irre führe" (S. 71, 72). „Des Tages Sitte und Art hat uns gelehrt, wie wir den Andern nimmer den Blick in unsere wahre Gesinnung und Meinung gönnen, so auch uns selber zu belügen und berücken" (S. 72).

Was aber als schöner Grundton durch alle diese Predigten hindurchklingt, was gleichsam wie ein kräftiger Refrain immer und immer wiederkehrt, das ist die Hinweisung auf das ideale Sein, auf die idealen Güter, auf den geistigen Theil des Menschen und des Volkes und die Pflichten gegen denselben; das ist die Mahnung, sich im Treiben und Jagen nach den irdischen Gütern einmal Rast zu gönnen, sich aus der Niedrigkeit des alltäglichen Lebens zu erheben und an dem Höhern sich emporzurichten. Er zeigt uns, welche hohe Bedeutung die jüdischen Festtage für dieses Streben haben, die in die Hastigkeit der alltäglichen, ruhelosen Arbeit, in der die Wahrheit und das Ewige ihre ursprüngliche Reinheit oft einbüssen, als willkommene Ruhepunkte eintreten, in denen wir das Wort der Propheten, die „das Urbild in seiner Treue bewahrten, am bereitwilligsten lesen, weil es uns wiedergibt, was wir so leicht in dem Gewirre der Zeit und ihrer Erscheinungen verlieren, weil es das bunte Gedränge der Begebenheiten in dem Lichte eines höhern Gedankens verklärt" (S. 102). Gerade unsere bildungs-

reiche Zeit scheint ihm am Wenigsten solcher Lehren und Mahnungen entrathen zu können. Er kennt ihn, den Geist der Zeit, der dem Geistigen so oft abhold ist; der Zeit, in der „für Alles gestrebt, gesorgt, gearbeitet wird, nur nicht für das Rechte und das Nöthigste und Höchste, der es als die Blüthe und Frucht der Bildung angepriesen worden, gegen alles höhere Leben und jedes begeisterte Aufglühen kalt und gleichgültig sich zu verhalten“ (S. 112). Was uns Feste sein können, zeigt er aber am Ergreifendsten an sich selber. Es sind da namentlich die ernstreichen hohen Festtage, an denen er sich selber gleichsam zum Objecte der Mahnung und Betrachtung macht und in rührender Demuth sich selbst als der göttlichen Verzeihung und Nachsicht gar bedürftig schildert. Und es bedarf wahrlich nicht einer allzu lebhaften Phantasie, um sich die tiefe Rührung vorzustellen, von der ein Jeder ergriffen werden musste, der aus solchem Munde die Worte vernahm: „Am heutigen Tage .... wie fällt es mir so schwer auf's Herz, wie tiefbedürftig ich, gleich einem Jeglichen von euch, des höhern Schutzes und Beistandes bin! O Herr, gehe nicht mit mir in's Gericht .... Wie soll ich nun zu euch reden? Etwa mit der stolzen Sicherheit dessen, der eines höhern Lichtes sich rühmt? .... O meine Freunde, bewahre der Herr mich jederzeit vor solchem Dünkel, um wie viel mehr an dem heutigen Tage! .... Was ich euch sage, sage ich mir; was ich euch lehre, lehre ich mich; wozu ich euch mahne, dazu mahne ich mich“ (29). Und wir möchten den kennen, der es zu unterlassen vermochte, in sein eigenes Innere zu greifen, wenn er die Worte hörte: „Wüsstet ihr, meine Theuern, wie mir in diesem Augenblicke um's Herz ist, könntet ihr in das Innerste meiner Seele einen Blick thun, wie sie so tief ist ergriffen und bewegt: es würde des Wortes nicht bedürfen“ u. s. w. (27).

Schon aus den bisher gegebenen, wenigen Proben kann man ungefähr auf den Ton und die Art des Ganzen schliessen. Eine kurze zusammenfassende Charakterisirung sparen wir uns noch für den Schluss dieses Referats auf. Erst möchten wir noch durch die Zusammenstellung der Grundzüge dieser Predigten dem Leser die Möglichkeit verschaffen, sich selber ein Gesammturtheil zu bilden. Denn obgleich die Grundfarbe dieser Predigten eine Allen gemeinsame ist, so sind sie doch unter ein-

ander an Form und Gehalt nicht wenig verschieden. Als die vortrefflichste nach Anlage und Ausführung, nach Form und Inhalt, sowohl was poetische Kraft und Gedankenfülle, als auch was die künstlerische Gestaltung und Gliederung betrifft, möchten wir die „die vier Fragen“ (die an Jonas im Schiffe gestellt wurden) überschriebene Schlusspredigt am Versöhnungstage bezeichnen, die in jedem Sinne ein homiletisches Meister- und Musterstück ist. In einen engen Rahmen ist das farbenreiche Bild eines ganzen Menschenlebens mit allen seinen Strebungen und Handlungen, mit seinem Denken und Thun eingefasst. Jede Lebenslage, jeder Beruf und jeder Stand erhält hier ein kräftiges Wort der Mahnung und der Belehrung, während das Ganze von dem schon oben bezeichneten idealen Grundzuge gehoben und verklärt wird. Und obenan steht unserem Prediger allemal das Judenthum mit seiner Religion, seiner geschichtlichen Aufgabe und seinem hohen Streben, das ihm der Brennpunkt ist, in welchem alle Strahlen sich vereinigen, oder besser das pulsirende Herz, nach welchem alles Blut hinströmen muss. Wer ihm dieses Herz verletzt und kränkt, wer demselben kalt, hart und feindlich entgegentritt, der ist sein Feind, gegen den er sich mit starker geharnischter Rede, die ihm heftige und gerechte Erbitterung dictirt, erhebt; mit Worten und Ausdrücken, die, weil sie Nichts verhüllend und Nichts vertuschend, gerade, offen und stramm auftreten, wohl mancher übertriebenen Feinfühligkeit, manchem verwöhnten und verzärtelten Gehör anstössig erscheinen mögen, die aber einem heftigen Gewitter gleichen, das um Schwachnervige unbekümmert dahintobt und die schwüle Luft erfrischt und reinigt. Oder hat nicht immer starke sittliche Entrüstung starke Geissel geschwungen? Wenn in der eben hervorgehobenen Predigt bei der Behandlung der Frage: „Von welchem Volke bist du?“ in ihm die Erinnerung an Solche aufsteigt, die dieser Frage so gerne ausweichen, oder gar an Solche, die ihren ererbten Glauben, ihre Abstammung verleugnen, verhandeln, „verschachern“, und wenn er da in die Worte ausbricht: „Sie schämen sich des Bekenntnisses unsere Gecken und Thoren der Mode. Sie haben Recht! Im Gefühle ihrer sittlichen Ohnmacht . . . verleugnen sie den Namen, den sie in Ehren nicht zu führen vermögen. Sie sehen die Abtrünnigen und Feigen, die da schachern und markten mit den geistigen

Gütern, sie sehen sie in Ehren, in Würden und Aemtern und beneiden sie" (S. 62), wer kann es ihm verargen!? Er kennt die grosse Zahl seiner Glaubensgenossen, die dem echt jüdischen Geiste, der ihn beseelt, fremd und feind sind, ja die sich oft nicht wenig damit brüsten, alles Specifische, alles Eigenthümliche des Judenthums ein für allemal abgestreift zu haben. Und voll bitterer Ironie und zugleich höchst originell sind die Worte, die er auf diese da hinzielt: „Ist es derselbe einige und wahrhafte Geist, der (wie in der Vergangenheit) in uns wohnt? Ich antworte . . . unbedenklich: Nein! und ich bin sicher, dass ihr euch die Antwort gefallen lasset, die doch so untröstlich, so wenig ehrenvoll für uns lautet. Eben darum aber ist die Antwort richtig, weil ihr sie euch gefallen lasset, gefallen lassen müsset, weil ihr sie euch gefallen lassen wollet" . . . (140).

Und die Feinde von Aussen? Nun, diese sind zahlreich genug vertreten, „sie treten uns nur zu oft in den Weg, sie dürfen nicht erst gesucht werden", und er lässt die verschiedenen Kategorien, ihnen die gebührenden Epitheta gebend, männiglich auftreten: „Die Männer des Streites, die Söldlinge des Hasses, die Diener der Lüge, die Anwälte der Gemeinheit, die Sclaven des Vorurtheils" (109).

Aber auch vor den falschen und gefährlichen Freunden warnt er uns mit kräftiger und nachdrücklicher Rede, indem er sich den Bewegungen innerhalb des Judenthums, den Fragen, die oft das Wesen und den Kern desselben bedrohen, zuwendet (141, 142 ff.). Scharf und schneidend sind da seine Worte, die er gegen den unechten, prahlenden Geist richtet, begeistert und begeisternd seine Reden für den echten wahrhaften Geist des Judenthums. Man muss ihn hören, wie er die hochtönenden Phrasen vom Ueberwundensein, von gewonnener Mündigkeit des Geistes, von Beseitigung des „starren Gesetzes" und des todten Buchstaben auf ihren wahren Werth zurückführt; wie er durchspähet und durchforschet die verschiedenen Gebiete und mannigfachen Lagen des Lebens, um doch die Früchte und Segnungen jenes neuen Geistes zu finden. „Nun wo ist er, der mündige Geist, der frei und kräftig mit seiner Zunge redet?" Aber wohin er sich auch wendet, er findet doch den echten und rechten Geist nimmer. „Wo sind die Heldenthaten des Geistes, der frisch und kräftig in seiner eigenen Macht sich erhebt?

Suchet, suchet — ich habe auch gesucht — und erzählet, was ihr gefunden habt .... Ihr sprachet von dem erstarkten Geiste, von der vorgeschrittenen Bildung der Zeit. Wohlan! Wenn der Jubelruf eures begeisterten Innern, wenn das Danklied eurer gerührten Seelen .... anders lautet, als die veralteten Hymnen eurer Sänger, als die verjährten Worte eurer alten Dichter — so lasset mich hören euren Sang, hören eure Stimme, wenn sie so lieblich! Das wäre freilich eine Frucht des Fortschritts .... Aber von dem begeisterten Sänger und dem frommen Beter, in dessen heiliger Brust es wie Harfen tönt und wie Flöten klagt, zu dem Geschlechte, das stumm und in sich versenkt den Mund schliesst, weil Nichts in der Brust sich reget .... ist kein Fortschritt, sondern, sollte ich doch denken, ist vielmehr ein schmählicher Rückschritt. Das ist wieder nicht der Geist Gottes". Und zu solchem schmerzlichen Resultate muss er gar oft auf seinem Rundgange kommen. — Aber er vergisst dabei auch nicht, uns zu zeigen, wie er den Fortschritt meint, wie er ihn wünscht und liebt; wie er es auch gar nicht hält mit jenen Gedankenlosen, „die des Geistes Walten an sich nimmer haben erfahren, für die das Wort Gottes nur ein todter Buchstabe und seine Lehre eine starre Mumie ist". Auch diesen fehlt der wahre Geist, denn auch ihnen ist der wahre hohe Sinn und Geist der heiligen Lehre dunkel und verborgen. „Sie halten das Buch umklammert, sie glauben zwar daran" diese sogenannten „Treuen im Bunde", „aber erkannt haben sie es nicht". So steht es um die Starrheit, so um die sogenannten Fortgeschrittenen. So wird hüben und drüben gleich gefehlt. „Aber über der Dumpfheit der Einen und der wüsten Kahlheit der Andern steht das göttliche Wort mit dem ewigen Geiste seines Gehaltes. — Manches wird hinabgehen in den Schoss der Verwesung, weil seine Zeit gekommen ist, aber neu erblühen werden an dem unveralteten Stamme Blüthen und Zweige und Früchte."

Das hier Gegebene, wenn auch nur ein schwacher Reflex von dem lichtvollen Ganzen, wird dennoch, hoffen wir, hinreichen, um das Charakteristische und Eigenthümliche dieser Predigten kennen zu lehren. Den vollen und wahren Eindruck, wie ihn diese Predigten auszuüben fähig sind, wird man durch eine blosse Wiedergabe, und wäre sie auch noch so genau, mit

noch so vielen Proben und Beispielen versehen, wohl schwerlich erlangen. Immer wird eine fragmentarische Reproduction hinter dem Producte weit zurückbleiben. Und selbst die eigentliche Lecture wird nicht jenes Eindrucks voll und ganz theilhaftig werden lassen, wenn sie nicht von einer thätigen Phantasie unterstützt wird, die gewissermassen die Kanzel und den Redner herbeizaubert, und zumal unsern Redner mit seiner hohen, imponirenden Erscheinung, mit der lebendigen Kraft des begeisternden Wortes. Wir konnten eben hier nur das Was, das Wie aber nur wenig hervorheben. Erst im Ganzen, im Zusammenhange treten alle innern und äussern Schönheiten, alle Haupt- und Nebeneigenschaften, jene rhetorischen Hülfsmittel, jene rednerischen Ornamente zur schönen Einheit zusammen. Was ist nach dieser Seite hin in diesen Predigten zu finden? Eine kraftvolle, in reichster Fülle dahinwogende Sprache, herrliche Antithesen, feine überraschende Anspielungen, originelle Versanwendungen, innige und sinnige Deutungen.

So viel aber ist schon aus dem Obigen zu ersehen, dass wir das Charakteristische, die Haupteigenschaft dieser Predigten nicht in dem Gedanklichen, sondern in dem Gemüthlichen zu suchen haben, das hier in seiner Ursprünglichkeit, in seiner Reinheit und Ungetrübtheit zum Ausdrucke kommt. Dieses eben stempelt diese Predigten zu echt populären Reden, im wahrsten und besten Sinne des Wortes. Religiöse Lehren und Wahrheiten werden in einer, der Fassungsgabe der Menge gemässen Weise dem Herzen des Volkes zugetragen. Jeder Gedanke entfaltet sich hier nach allen seinen Seiten; er wird recht breit, für Manchen vielleicht zu breit geschlagen, aber er wird eben dadurch in gangbare Scheidemünze umgeprägt, wie sie für den täglichen Verkehr nothwendig ist, wie sie auch der Unbemittelteste besitzt. Einfachheit ist daher der Hauptschmuck dieser Predigten. Nichts von Erzwungenem, von Manierirtem, von Künstelei, nur reine natürliche Empfindungen, wie sie der vollen Brust entströmen, wahrhaftige, fromme Begeisterung, wie sie sich aus einem poetischen Gemüthe heraussetzt und gestaltet. Diese Selbstbegeisterung des Predigers muss sich nothwendig den Zuhörern mittheilen, und wirkt mit einer überzeugenden Macht, wie sie die tiefsten und blendendsten Gedanken nicht auszuüben vermögen. Ja, wir möchten fast behaup-

ten, dass in religiösen Reden überhaupt die Kraft der Ueberzeugung von der Wahrheit des gesprochenen Wortes nicht so nachhaltig wirkt, wie die Kraft der Ueberzeugung von der Wahrheit dessen, der das Wort spricht. Eine solche Ueberzeugungskraft, die aus dem Innern des Redners selbst zu uns kommt, die in seiner eigenen Frömmigkeit und Wahrheit liegt, sie wohnt eben dieser Rede inne, die daher zur innern Gläubigkeit, zur Geistesaufrichtung, zur wahren Andacht stimmen muss. „Wenn sie es nicht kann, so ist sie es nicht, der die Kraft fehlt und die Lebensgewalt versagt .... Den Stein hat noch keine Sommerglut durchwärmt, und aus dem Flugsande der Wüste lockt der heisseste Strahl der Mittagshitze keinen grünen Halm," wie er es so schön von der Prophetenmahnung sagt (S. 110).

So bilden die vorliegenden Blätter gleichsam den Schlussstein zu dem schönen Denkmal, das sich der verewigte Verfasser durch seine Werke errichtet, und zwar ein Denkmal, das „unzerstörbarer, bedeutsamer ist, als die prangenden, ragenden, herrlichen, die nicht Zeichen der Erinnerung und Zeugnisse des Gedächtnisses sind, sondern Zeichen der Vergesslichkeit, Freibriefe, die den Zeitgenossen und der Nachwelt ausgestellt werden, dass sie nun vergessen dürfen," ein Denkmal, das eben für das Denken da ist, wie er selber ein solches (152, 153) so schön schildert!

Und so möge denn der Herausgeber die Fortsetzung seiner begonnenen Arbeit uns schnell und reichlich bringen, und sich nicht von dem unbestimmten und dehnbaren Begriffe des „Anklangfindens" (von welchem er die fernere Herausgabe abhängig macht) beeinflussen lassen.

H.

Die zwei letzten Abschnitte des Pentateuch übersetzt und erklärt von Dr. W. Feilchenfeld, Rabbiner der Synagogengemeinde zu Düsseldorf. Düsseldorf, 1866.

Die poetischen Partieen im Pentateuch, namentlich die letzten beiden, das Vaticinium und der Schwanengesang Mosis genannten Stücke bieten, trotz der so reich vorhandenen Erklärun-

gen und Uebersetzungen, noch so viel Schwierigkeiten dar, dass jeder ernste Versuch, diese Schwierigkeiten zu heben, und wäre er auch noch so gering, willkommen sein und dankbar aufgenommen werden muss. Die vorliegende Arbeit haben wir mit noch besonders günstigem Vorurtheile in die Hand genommen, da sie von einem Manne herrührt, der sich auf dem Gebiete der Exegetik schon zum Oeftern als Sachkundiger bewährt hat.

Die Arbeit enthält erstens die Uebersetzungen der beiden genannten Stücke, und zweitens die Erklärung derselben mit vorangehenden Inhalts- und Zusammenhangsangaben.

Was die Uebersetzung betrifft, so bringt sie, trotz oder vielleicht wegen des ängstlichen Bestrebens, sich so eng wie möglich dem Texte anzuschmiegen, einzelne schwierige Ausdrücke und Wendungen so correct und genau wie möglich wiederzugeben, die Lebendigkeit und die poetische Kraft und Fülle des Originals nur wenig zum Vorschein. Doch scheint es eben dem Uebersetzer nur daran gelegen zu haben, ein volles Verständniss der schwierigen Verse, das richtige Erfassen der Intention und eine deutliche Wiederspiegelung der Eigenthümlichkeiten des Dichters zu gewinnen. Dieser Zweck ist auch vollkommen erreicht.

In den Erklärungen scheint uns der Kreis der frühern Erklärer und Uebersetzer, auf die der Verfasser jedesmal in ganz stereotyper Weise zurückgeht, viel zu eng gezogen zu sein. Von christlichen Exegeten wird ausser Rosenmüller auch Ewald oft angeführt, der gerade auf diesem Gebiete nicht der beste Gewährsmann ist. Freilich hat dieses sich Beschränken auf eine nur kleine Zahl der frühern Exegeten seinen Grund in der in hohem Masse anzuerkennenden Selbstständigkeit und vollen Unabhängigkeit, die der Verfasser allen Frühern gegenüber bewahrt und durchführt, und die ihm denn auch, unterstützt von sprachlicher Kenntniss und kritischem Gefühle zu manchem neuen und annehmbaren Resultate verhelfen. Aus der nicht geringen Zahl von neuen und plausiblen Erklärungen wollen wir folgende herausheben: C. 32, v. 12 ה׳ ברד ינחנו ואין עמו אל נכר bezieht man mit den meisten Erklärern ברד und עמו auf Gott; da hat aber die Vergleichung mit dem Adler kein eigentliches Object. Der Sinn ist vielmehr, wie der Verf. meint: „Wie der

Adler sein Nest an einen sichern Ort davonträgt, so hat der Herr sein Volk aus ... Mizrajim an einen sichern Ort gebracht, wo es keine fremden Götter in seiner Nähe hat.“ Das. v. 28 כי גוי אבד עצות המה wird übersetzt: „In Rathschlüssen verkommen. אבד ist immer intransitiv und bedeutet nicht verlieren, sondern verloren gehen, irren, verkommen sein, mit dem Accus. des Gegenstandes.“ Das. v. 31 wird mit Hülfe vieler Stellen die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Uebersetzung des Wortes פלילים durch „Richter“ nachgewiesen, und die Bedeutung „bestraft, strafbar“ durch Beweise erhärtet. Das. v. 36 wird עצור von עזוב dadurch richtig unterschieden, dass jenes ein Gut bedeutet, welches der Besiegte verwahrt und darum behält, עזוב dagegen dasjenige, welches der Sieger ihm als ein Unbedeutendes gelassen hat. Vergl. ausserdem 33, 18. 19. 26. 28 u. a.

Dagegen müssen wir mit Bedauern bemerken, dass der Verf. in seinem Ringen nach Selbstständigkeit sich nicht vor dem verderblichen Zuviel zu wahren gewusst ht, dass er die gewonnene Unabhängigkeit oft bis zur schrankenlosen Autonomie steigert, indem er altbewährte, niemals angezweifelte Erklärungen durch sehr gewagtes Etymologisiren und durch erzwungene Kritik beseitigt, um an ihre Stelle nur durch Erfindung neuer Wörter und Stämme gewonnene Erklärungen zu setzen. Und dies Alles oft ohne Noth. Wir sollten glauben, dass wir Schwierigkeiten genug hier auf Schritt und Tritt begegnen, dass es schon verdienstreich wäre, alles Unwegsame zu ebnen, ohne sich erst neue Schwierigkeit schaffen zu brauchen. So wird beispielsweise Niemand an der gewöhnlichen Uebersetzung des Verses יערף כמטר לקחי תזל כטל... durch: „es fliesse wie Regen meine Lehre und es träufle wie Thau meine Rede“ Anstoss finden. Der Verf. aber behauptet: ערף kann nicht mit „träufeln“ übersetzt werden. Und warum? „Denn wenn der Thau fliesst, muss der Regen mehr als träufeln.“ Und darum ist nach ihm die Wurzel dieses Wortes von רפף (!) oder רוף, (!) das ע ist eingeschoben (!) und das Wort bedeutet „schwanken, einschlagen, bersten“. Von eben demselben Stamme ist ihm auch das Wort רעף. Der Nacken heisst ערף, als die schwankende nickende (!) Stelle zwischen Kopf und Rumpf. So wird dort noch eine ziemliche Ecke ins Feld hinein etymologisirt, bis schliesslich ערפים und ערפל von ערב „vermischt, dunkel sein“

abgeleitet werden. Wir fragen aber ähnlich wie der Verfasser: Wenn der Regen einbricht und einschlägt, so muss doch wohl der Thau milder wirken als das Einschlagen? In vielen Stellen kommt aber טל in Verbindung mit רעף und ערף vor. Der Verf. erklärt freilich auch hier durch „einschlagen". Ausserdem beachte man noch, wie durch eine solche Erklärung der schöne Parallelismus in diesem Verse gestört wird. V. 5 wird übersetzt: „Entartet ist ihm — nein, seiner Kinder Makel ist es — ein krummes . . . Geschlecht" שחת לו als Prädicat wird von seinem Subject דור עקש durch die Parenthese לא בניו מומם getrennt. Eine ganz unhebräische Redeweise. Ausserdem ist hier das לא durchaus keine Correctur des Vorhergehenden, da das שחת לו nichts Gegentheiliges von dem בניו מומם enthält. Zu V. 10 wird bemerkt: אישון ist kein Männlein (nach Zunz), sondern der Grund des Auges, und zwar stammt es ab von — אשיות und אשישים von אשה oder אשש. (!) אישון heisst aber sicherlich Männlein (vergl. diese Mtsschr. 1866, Aprilheft). V. 18 wird das schwierige תְּשַׁוֵּי als Hiphil von שוה „gleich sein" erklärt, und die betreffende Stelle wird übersetzt: „Den Hort . . . stellst du bildlich dar." Aber der Hiphil von שוה heisst nur „gleich machen", und stets muss der Dativ folgen, wie alle Parallelstellen es beweisen. 33, 2 wird abweichend von allen bisherigen Erklärungen מימינו אש דת למו durch: „aus seiner Rechten strahlte ihnen Feuer" übersetzt. Folgende Experimente werden mit dem Worte דָּת gemacht. Es wird ein Verbum דות angenommen, das gleich דשא ursprünglich „sprossen" bedeutet. Da sich aber in den Verbis ציץ und נוץ, נצץ die Bedeutungen „strahlen" und „sprossen" vereinigen, so hat ihm auch דות die Bedeutung „strahlen". Bewogen wird der Verf. zu dieser radicalen Annahme durch sieben Gründe, von denen wir nur den ersten anführen können, weil uns die andern wirklich zu kleinlich erscheinen. Der Haupteinwand ist: das Subst. דת ist erst in den spätern Büchern Daniel, Esra und Esther zu finden. Wir lassen den Einwand gelten; das Wort ist fremdartig. Aber sollte es nicht gerathener sein, ein Wort anzunehmen, das einige ganz unbedeutende Schwierigkeiten bietet, das sich aber doch wenigstens in Daniel, Esra und Esther findet, als ein solches, das überhaupt gar nicht existirt? Solcher Beispiele von etwas

übertriebener und gewagter Kritik könnten wir noch viele anführen, da wir aber von den wirklich guten, empfehlenswerthen und von gutem Sprachgefühl zeugenden Erklärungen nur einen geringen Theil angeführt haben, so erfordert es die Gerechtigkeit, auch mit der Anführung der uns nicht zusagenden sparsam zu sein.

Im Ganzen nun ist diese Arbeit, wenn sie mit Vorsicht benutzt wird, wohl geeignet, das Verständniss der betreffenden Bibelstücke zu fördern, und wir glauben sie um so angelegentlicher empfehlen zu dürfen, als der Reinertrag derselben einem wohlthätigen Zwecke (den von der Cholera betroffenen Glaubensbrüdern im heiligen Lande) gewidmet ist.

H.

Neue Denkmäler der jüdischen Literatur in St. Petersburg. I. Heft. Aus der Krimm nach dem heiligen Lande. Herausgegeben von Jonas Gurland, Magistrant d. kaiserlichen Universität zu St. Petersburg. Lyck, 1865. VIII. 88.

Seitdem es den wiederholten Bemühungen des greisen Karäers S. Firkowitz gelungen ist, eine bedeutende Anzahl karäischer Handschriften zu sammeln, die nun der Petersburger Bibliothek einverleibt sind, hat das Studium der karäischen Literatur und der Geschichte dieser Secte einen neuen Aufschwung genommen. Arbeiten, wie die des sel. Pinsker, des jüngeren Firkowitz und Anderer, haben viel dazu beigetragen, manche bisher dunklen Punkte aufzuhellen, manche Lücke auszufüllen. Doch lässt sich andererseits auch nicht leugnen, dass man oft mit allzu grosser Hast Resultate zu erzielen bestrebt war, und in vielen Fällen die Bedeutung der Karäer und ihrer Literatur überschätzte. Um nun die Ansichten über den Werth der karäischen Literatur auf ihr richtiges Mass zurückzuführen, hat Herr Adolf Neubauer es jüngst versucht, in gedrängter Uebersicht einen Auszug aus den Petersburger Handschriften zu liefern. So verdienstvoll diese Arbeit für das grössere Publikum sein mag, so glauben wir doch, dass das Unternehmen des Herrn Gurland, alle Handschriften der Firkowitz'schen Bibliothek mit erklärenden Noten versehen herauszugeben, in noch höherem Grade geeignet ist, das Interesse der jüdischen

Gelehrten auf sich zu ziehen, und wir begrüssen daher dasselbe als ein willkommenes und verdienstvolles. Der Herausgeber hat im ersten Hefte die Ausführung seines Unternehmens begonnen mit der Veröffentlichung dreier Reisebeschreibungen karäischer Gelehrten. Obschon wir nun den in einem vom Herausgeber mitgetheilten Briefe des Herrn Jacob Reifmann ausgesprochenen Wunsch, in den ersten Heften wichtigere Partieen der karäischen Literatur mitzutheilen, für nicht ganz unberechtigt halten, so müssen wir doch gestehen, auch in dem vorliegenden Hefte viel Interessantes und Lehrreiches gefunden zu haben. Namentlich ist dies bei der ersten und auch umfangreichsten Reisebeschreibung, die dem siebzehnten Jahrhundert angehört, der Fall. Dieselbe hat zum Verfasser den Karäer R. Samuel ben David, mit dem Beinamen hakadosch (ein Ehrenname bei den Karäern und nicht, wie Carmoly glaubt, die Bezeichnung eines Märtyrers, der unser Verfasser, wie es aus der vom Herausgeber mitgetheilten Aufschrift seines Leichensteines erhellt, nicht gewesen ist), aus Coslew (Eupatoria) in der Krimm, von wo aus er im Jahre 1641 (14. Ab 5401) in Begleitung zweier Landsleute, R. Jizchak und R. Salomon Levi, denen sich Samuel ben Mosche Dodi und Nissan aus Luzk anschlossen, eine Reise nach Palästina unternahm. Ueber Constantinopel, Galipolis und Rhodus reisten sie nach Alexandrien, von da nach dreitägigem Aufenthalt nach Bulak, von wo aus sie nach Cairo kamen. Nirgends auf seiner ganzen Reise versäumt es der Verfasser, nachdem er über die Lage, Landeserzeugnisse und Handelsverhältnisse berichtet, das Verhältniss der Synagogen zu den muhammedanischen Bethäusern anzugeben. Wie natürlich beschäftigt er sich mit besonderer Vorliebe mit den Verhältnissen seiner Glaubensgenossen überall, wo er Karäergemeinden antrifft. In Cairo, wo ihm von Seiten der Karäer eine sehr freundliche und gastfreie Aufnahme zu Theil geworden, bemerkt er mit grosser Genugthuung die Scrupulosität und Anhänglichkeit der Karäer an ihre Satzungen und Gebräuche. Dieselben enthalten sich am Sabbat des Lichtes und geniessen keine gewärmten Speisen; fällt ein Festtag auf einen Sonntag, so besorgen sie sich am Ausgange des Sabbats Licht von den ihnen benachbarten Rabbaniten, oder bringen selbst durch Feuerstein Feuer hervor. Brod geniessen sie nur von Karäern, weil sie selbst den Rabba-

niten nicht die pünktliche Beobachtung der Reinigungsgesetze zutrauen. Unter den Synagogen in Cairo zieht besonders die Jerusalemitanische der Karäer seine Aufmerksamkeit auf sich, deren Ritus er sorgfältig beschreibt. Die Karäer besitzen fünfzig Häuser, von denen eins dazu bestimmt ist, um von seinem Thurme aus den Mond zu beobachten, und nach seinem Stande den Neumond zu bestimmen.

In Alt-Cairo besuchte unser Reisender die alte rabbanitische Synagoge, die er allen andern Berichten widersprechend für ursprünglich karäisch hält, und versucht die schon von Obadjah in seiner Reisebeschreibung erwähnte, von diesem aber als nicht mehr vorhanden bezeichnete Gesetzrolle, die von Esras Hand herrühren sollte, von dem Synagogenbeamten zur Ansicht zu erlangen. Dieser jedoch musste ihm diesen Wunsch versagen, aus Scheu, wie er vorgab, vor der Heiligkeit dieser hohen Reliquie. R. Samuel jedoch glaubt, dass dahinter das Verbot stecke, den Karaiten diese Gesetzesrolle zu zeigen. Ausserdem berichtet der Verfasser uns von einem Besuche eines grossen Palastes, von dem aus man ganz Cairo übersehen kann. Dieser Palast und ein Brunnen in Cairo sollen nach R. Samuels Bericht ihren Ursprung von „Joseph dem Gerechten" herschreiben, was Herr Reifmann in einer der unserem Hefte beigefügten Noten nicht mit Unrecht dahin erklärt, dass hier eine Verwechselung mit einem muhammedanischen Fürsten, Namens Joseph, vorliege, wofür er als Beleg die Worte des „Schebile Olam" anführt, die sich auf denselben Brunnen beziehen: בו ימצא באר מהולל בשם באר יוסף (שם מושל אחד מהישמעאלים).

Bei dieser Gelegenheit kann unser Reisender nicht umhin, seinem Hasse gegen den Muhammedanismus dadurch Luft zu machen, dass er bei Erwähnung der Vorhänge, die in diesem Palaste für die Kaba gefertigt werden, Mohammed geradezu einen Wahnsinnigen nennt; welche Bezeichnung übrigens S. 28 noch einmal wiederkehrt.

In Palästina angekommen versäumt R. Samuel natürlich nicht, in Jerusalem sowohl als in Hebron und andern Orten alle historisch und religiös merkwürdigen Plätze aufzusuchen und an jedem ein der Situation angemessenes Gebet zu verrichten, glaubt aber, mit grosser Naivität allen Berichten vertrauend, die

Gräber aller Patriarchen, Propheten und geschichtlichen Personen vor sich zu haben, und so erfahren wir von hier nur wenig Nachrichten, die eine strenge Kritik zu bestehen vermögen.

Diese Reisebeschreibung ist in ziemlich fliessendem Hebräisch geschrieben, das jedoch oft mit Fremdworten untermengt ist, um deren Erklärung sich die schon erwähnten, vom Herausgeber beigegebenen eigenen Noten sowohl, als die des Herrn Jacob Reifmann oft mit glücklichem Erfolge bemühen. Der erste Theil unseres Manuscriptes bis zur Seite 8 des vorliegenden Heftes ist zum erstenmale im Jahre 1690 von Peringer Lilieblad abgedruckt worden, und von da in Wolf's Bibliothek Th. III. und Ugolini's Thesaurus übergegangen, und ausserdem von Carmoly in seinen Itinéraires übersetzt worden, der bei Weitem grössere Theil des Manuscriptes jedoch erscheint in unserer Sammlung zum erstenmale im Druck.

Die beiden andern in unserem Hefte enthaltenen Reisebeschreibungen bewegen sich fast auf demselben Boden, wie die des R. Samuel ben David, und bieten wenig Neues. Die eine hat zum Verfasser Rabbi Moses ben Elijahu Halevy, ebenfalls aus der Krimm, der am 12. Elul 5414 (1654) von Kaffa aus seine Reise unternimmt und am 4. Nissan 5415 zurückkehrt. Rabbi Benjamin ben Elijahu, der Verfasser der dritten Reisebeschreibung, wie R. Samuel aus Coslew, tritt seine Reise im Jahre 1785 den 19. Tammus 5546 an, begleitet von vier Männern und einer Frau, sämmtlich den Karäern angehörend, und kommt den 14. Cheschwan in Jerusalem an. Seine Besuche gelten fast denselben Plätzen, die seine beiden karäischen Vorgänger aufgesucht.

Ausser den schon öfter erwähnten Noten, welche die schnelle Lectüre des Buches erleichtern, gibt der Herausgeber in der Einleitung eine kurze Geschichte der jüdischen Reisebeschreiber, die mit Geschick die Resultate der jüdischen Wissenschaft auf diesem Gebiete zusammenstellt und bis auf die neueste Zeit reicht. Druck und Papier genügen allen Ansprüchen; nur hätten wir die Noten unter dem Texte, und nicht am Ende des Buches gewünscht.

G.

Monatschronik.

Berlin. Der bisherige Rabbiner von Mainz, Herr Dr. Aub ist zum Rabbiner von Berlin erwählt worden und hat sein neues Amt bereits angetreten.

Die vier jüdischen Mitglieder des aufgelösten Hauses der Abgeordneten, Dr. Jacobi, Dr. Kosch, Assessor Lasker und Reichenheim, sind bei der am 3. Juli erfolgten Neuwahl wieder zu Abgeordneten gewählt worden.

Bukarest. Am 30. Juni — dem in der jüdischen Geschichte so verhängnissvollen 17. Tamus — wurde von der Bevölkerung Bukarest's, und zwar nicht nur vom Pöbel, ein Act des grössten Vandalismus gegen die Juden verübt. Kaum hatte die Kammer dem Gesetzentwurf, betreffend die Emancipation der Juden, ihre Zustimmung ertheilt, als eine grosse Volksmenge unter Lärmen und Toben sich zu der fast vollendeten neuen Synagoge begab und in einer halben Stunde dieses prachtvolle Bauwerk zu einer Ruine machte. Ausserdem wurden mehrere Juden furchtbar misshandelt, und die Deputirten, welche für die Emancipation gestimmt hatten, entgingen nur durch die Flucht der Wuth des fanatischen Volkshaufens. Die Behörden, sowie die Nationalgarde zeigten sich sehr lässig und schritten gegen die Tumultuanten erst ein, als diese ihr Zerstörungswerk bereits ausgeführt hatten. Den Juden blieb Nichts übrig, als bei den Consuln der auswärtigen Staaten Schutz zu suchen, und nahm sich besonders der österreichische Consul ihrer sehr warm an. Die französische Regierung hat wegen dieses empörenden Vorfalles an das rumänische Ministerium eine Note gerichtet und ihm mit der Entziehung ihres Schutzes gedroht, wenn dasselbe nicht mit aller Macht in Zukunft derartigen Frevelthaten steuere.

Palästina. Eine neue Plage hat das heilige Land, das im vorigen Jahre durch die Cholera so schrecklich gelitten hat, heimgesucht; ungeheure Heuschreckenschwärme haben den Ertrag dieses Jahres fast ganz vernichtet und Noth und Elend über die unglücklichen Einwohner gebracht.

Paris. Herr Hartwig Derenbourg von hier, Sohn des berühmten Gelehrten Derenbourg, hat von der philosophischen Facultät zu Göttingen für eine Abhandlung über die unregelmässigen Plurale im Arabischen und Ethiopischen den Preis erhalten, und seine Arbeit wird auf Kosten der hannoverschen Regierung gedruckt werden.

Dem Univers Israélite entnehmen wir folgende statistische Notizen:

Alexandria in Egypten zählt unter einer Bevölkerung von 150,000 Seelen nur 4500 Juden, und zwar 3000 einheimische und 1500 aus den verschiedenen Ländern Europas eingewanderte. Es bestehen dort fünf Synagogen.

In den vier Städten Palästinas, die den Juden besonders heilig sind, wohnen zusammen 8379 jüdische Seelen, welche sich folgendermassen vertheilen: Jerusalem 4346, Hebron 513, Safet 2113 und Tiberias 1407.

Die jüdische Gemeinde zu Constantinopel besitzt 37 Synagogen und 86 Betsäle.

Die jüdische Bevölkerung Corfu's beträgt ein Drittel der Gesammteinwohnerzahl, sie besteht aus zwei Gemeinden, einer italienischen und einer griechischen.

Die Moldau zählt 50,000 Israeliten, in der Walachei ist ihre Zahl nicht so gross.

In Odessa wohnen 17,000 ansässige Juden und circa 6000 halten sich dort zeitweilig auf.

Russland hat mit Einschluss Polens ungefähr 2 Millionen Juden; die Caraïten bewohnen fünf Gouvernements und sind besonders zahlreich vertreten in Südrussland, wo es deren 12,000 gibt.

In der österreichischen Monarchie beträgt die Zahl der Juden mehr als 1 Million, in Italien 43,446, in Holland 62,647 und in Preussen ungefähr 250,000.

Rückblick auf Zustände und Ereignisse der Juden in Frankreich, Italien, dem Orient und der Nordküste Africa's während der letztvergangenen Decennien.

Nach Mittheilungen des Herrn Albert Cohn.

(Fortsetzung.)

Bei unserer Hin- und Rückreise passirten wir zunächst Mizerghuin, wo wir einen Glaubensgenossen, den Kapitän Aron trafen, der vor einigen Jahren als Escadronchef gestorben ist, und der sich das Vertrauen seiner afrikanischen Glaubensgenossen in hohem Grade zu erwerben gewusst hatte; sodann kamen wir durch folgende Ortschaften: Seba Biar, einen trocken gelegten See (Sebcha), der einer Hitze von 54 Grad in der Sonne ausgesetzt ist; Ouadleheim (Fleisch- oder Löwenthal); Aïn Temouchin, wo ich bei einem am 29. Juli abgehaltenen militärischen Feste einen kaum vierzehnjährigen jüdischen Knaben antraf, welcher der Compagnie, die dieses durch die Ermordung des dort stationirten Obersten Montagnac zu so trauriger Berühmtheit gelangte Fort bewachte, als Dolmetscher diente; endlich erreichten wir Oued Isser und Salaf. Ueberallhin begleitete uns, d. h. mich und verschiedene Glaubensgenossen, die zu Pferde aus den benachbarten Dörfern gekommen waren, um uns Lebensmittel anzubieten, Herr Sananesch und stand uns hilfreich zur Seite. In diesen Bivouacs bildete Asaria de Rossi's

Meor Enayim unser Unterhaltungsthema. Unter einem fast beständig klaren Himmel vertieften wir uns in das Werk des gelehrten Rabbiners von Ferrara und wurden hierdurch in unsern Gedanken und in der Erkenntniss der Bedürfnisse unserer Zeit einander näher gebracht. Der ehrwürdige Herr Sananesch, der in Tlemcen geboren und erzogen ist, hatte sich von seiner siebzehnjährigen Tochter die französische Sprache lehren lassen, und späterhin hatte er auch von ihr die französischen Schriftzüge gelernt.

Durch die Streifzüge Abdel-Kaders, der zwar einige Monate später gefangen genommen ward, wurde unser militärischer Marsch unterbrochen und wir mussten circa zehn Tage auf die Unternehmung eines Ausfluges warten, den man heute bequem in dreissig Stunden hin und zurück macht. Die Gemeinde von Mostaganem quartierte uns bei dem würdigen Salomon Zarphati ein, der in seinem Hause eine Karavanserei und ein Hospital hatte, und der von dem Wunsche beseelt war, sich durch den Einfluss, den ihm sein Vermögen und seine Stellung als Vermittler zwischen dem arabischen Häuptling der Provinz und der französischen Militärbehörde verschaffte, seinen Brüdern nützlich zu erweisen. Als ich dem Oberst Bosquet, der später Marschall geworden und vor einigen Jahren gestorben ist, meine Aufwartung machte, lernte ich mehr und mehr die gereizte Stimmung kennen, die zwischen einigen Officieren und dem Theile der israelitischen Bevölkerung herrschte, der sich durch die Arbeit und in Folge der ihm durch die Civilisation verliehenen Freiheit geistig hob. Die meisten mir vorgebrachten Klagen betrafen die zahlreichen Bauten, welche die Israeliten in den besetzten Städten aufführten; so wurde das, was eigentlich ein Gegenstand der Befriedigung hätte sein sollen, was den Reichthum des Landes vermehrte, was man sehr gerühmt und in den Himmel gehoben hätte, wenn es von den Arabern ausgeführt worden wäre, der israelitischen Bevölkerung zum Vorwurf gemacht und gab einen Vorwand, sie deswegen zu tadeln. Ich wurde nicht müde, gegen solche Vorurtheile anzukämpfen und fand

eine kräftige Unterstützung an den verschiedenen Generalen, welche das Kriegsministerium verwalteten, an Marschall Soult, wie an den Generalen Trezel und Moline Saint Jon. Endlich änderten sich die Ansichten über diesen Gegenstand, wenn auch nicht ohne grosse Mühe. Eine Antwort des General Lamoricière, datirt vom Bivouac vor Lalla Maganuia den 28. November 1847, wird ziemlich klar darthun, welches die Gesinnungen selbst dieses höhern Officiers waren, der im Allgemeinen unsern Glaubensgenossen ziemlich gewogen, aber nichtsdestoweniger durch die mehr oder minder einseitig gehaltenen Berichte der arabischen Beamten gegen sie eingenommen war. Der General, der Höchstcommandirende der Provinz, befand sich an der Grenze von Marocco, um Abdel-Kader zu verfolgen und ihn gefangen zu nehmen; das Letztere erreichte er auch wenige Wochen später. Er hatte die Absicht, jedem Israeliten eine Steuer von fünf Francs für den Dienst der Nationalgarde aufzulegen, denn zu dem Dienste selbst wollte er sie nicht zulassen. Die Juden von Tlemcen beklagten sich mit vollem Rechte über den arabischen Beamten und baten unter die Civilbehörde oder wenigstens unter den Befehl des Platzcommandanten gestellt zu werden.

Hier folgt die Antwort:

„Geehrter Herr!

Ich beeile mich, Ihren Brief vom 12. c, die Stellung der Juden Tlemcen's betreffend, hiermit zu beantworten. Diese Bevölkerung scheint mir noch nicht reif zu sein, eben so behandelt zu werden, wie die Israeliten der andern Städte in unsern africanischen Besitzungen, vielleicht weil sie nicht in derselben Weise zusammengesetzt ist; sie ist noch in der Bildung begriffen (dies ist mindestens übertrieben, um keinen stärkeren Ausdruck zu gebrauchen, denn Tlemcen ist im Gegentheil die älteste Gemeinde des französischen Africa, aber der damalige arabische Bureauchef hatte grosses Interesse daran, diese Bevölkerung unter seiner unmittelbaren Abhängigkeit zu behalten), und verändert sich tagtäglich wegen der Nähe

von Nedroma d'Ouchda und überhaupt der ganzen Grenze von Marocco. Die verschiedenen Elemente, aus denen sie zusammengesetzt ist, bieten wenig Garantieen und verlangen eine ganz besondere Ueberwachung, wie sie nur die arabischen Beamten auszuführen im Stande sind. Dieser Grund hat uns bestimmt, die Juden Tlemcen's noch unter einem Ausnahmeregiment zu lassen, und diesen Zustand noch einige Zeit hindurch aufrecht zu erhalten. Wenn unsere Beziehungen zu Marocco grössere Festigkeit erlangt haben werden, wenn das Land, welches unser Gebiet begrenzt, beruhigt sein wird, dann brauchen die Verbindungen der Juden Tlemcen's mit den Muselmännern oder mit ihren weiter östlich wohnenden Glaubensgenossen nicht mehr so ängstlich überwacht zu werden; erst dann wird es möglich sein, sie eben so zu behandeln, wie die Juden in den andern Städten unserer Colonie. Uebrigens liegt meiner Meinung nach keine Ungerechtigkeit oder Ungehörigkeit darin, die jüdische Bevölkerung Algeriens besonderen Gesetzen zu unterwerfen, da sie ja noch nicht berufen ist, dieselben Lasten zu tragen, wie die französische Bevölkerung; so ist sie ja befreit von der Aushebung, von dem Dienste in der Nationalgarde und dergleichen mehr.

Empfangen Sie, geehrter Herr, die Versicherung meiner ausgezeichneten Hochachtung.

Der Generallieutenant von Lamoricière."

Nichtsdestoweniger wurde die israelitische Bevölkerung fast unmittelbar darauf unter den Platzcommandanten von Tlemcen gestellt, und als in dieser Stadt später ein Civilcommissariat errichtet wurde, standen die Israeliten bald unter dessen Verwaltung.

Die Regierung genehmigte die Spezialsteuer nicht, mit der man die jüdische Bevölkerung belasten wollte, eine Bevölkerung, die ihrerseits nichts sehnlicher wünschte, als mit den Pflichten auch alle Rechte zu erhalten, deren sich die französische Bevölkerung zu erfreuen hatte. Der General Bedeau, den ich in Algier selbst besuchte, wollte diese Angelegenheit diplomatischer behandeln, aber der Herzog von Aumale, der an die Spitze der obersten Ver-

waltung der Provinz berufen war, hatte die Freundlichkeit, mich in einer besonderen Audienz zu Saint-Cloud um eine genaue Angabe der Modificationen zu bitten, die ich in dieser Sache für nöthig hielt. Die Februarrevolution, die jetzt gerade ausbrach, gestattete die Ausführung aller dieser Massregeln nicht, und verschob die definitive Regelung auf eine spätere Zeit. Das algerische Consistorium hatte trotzdem die Ausübung seiner Functionen übernommen, und eine bessere Organisation der Schulen war die unmittelbare Folge davon. Die grössere Freiheit machte es leichter, viele Veränderungen vorzunehmen, die aber durch die Ereignisse des Jahres 1848 in ihrem letzten Stadium aufgehalten wurden; aus demselben Grunde unterblieb auch die definitive Einsetzung des Consistoriums von Constantine, und der Rabbiner Netter, gegenwärtig in Nizza, konnte erst im folgenden Jahre sein Amt antreten. Aus den Berichten, die ich zu Constantine aus Kabylien erhielt, über die Israeliten, die dort in grosser Anzahl, theils unter der Stammesbevölkerung, theils im Süden der Provinz bis nach Tuggourt, Temacin, der Oase vom Rig und der Banu Mezab wohnen, ersah ich, von wie grossem Werthe eine jüdische Behörde sei, die ihren Einfluss und ihren Schutz über diese zerstreuten und lange Zeit vernachlässigten Glieder erstreckte. So finde ich unter den Noten, die der arabische Bureauchef Kapitän Gasselin so freundlich war, mir zu überreichen, folgende Bemerkungen:

„Die Juden in einzelnen Gegenden von Sudan haben eine durchbohrte Unterlippe, in welcher sie einen kleinen Ring von der Gestalt eines Rhinoceroshornes tragen; über Timbuctu, Soliba und Djernie hinaus gibt es auch jüdische Neger, deren Farbe aber nicht so schwarzbraun, und deren Nase weniger abgeplattet ist; in der Tribus des Scheich-el-Arab, eines französischen Beamten, gibt es drei bis vier jüdische Neger. Die Juden Sudans sind an Intelligenz den andern Racen bedeutend überlegen; die einzigen Spuren von Industrie, die sich hier finden, trifft man unter ihnen; sie sammeln grösstentheils Goldstaub, den dann die maurischen Kaufleute im Innern für Waaren

eintauschen; die Gründe, weshalb ihnen der Handel verboten ist, sind nicht bekannt. Der Tauschhandel wird an den Grenzen des Negergebietes in folgender Weise ausgeführt: die Mauren stellen symmetrisch Glasperlen, Specereiwaaren, Salz und Eisenwaaren auf und ziehen sich dann zurück. Alsbald kommen die Neger heran, taxiren die Waaren und stellen neben jedes einzelne Stück Beutelchen mit Goldstaub (Teber) hin; die Mauren kommen zurück, öffnen die Beutel und nehmen sie fort, wenn sie mit dem Preise zufrieden sind; andernfalls ziehen sie einen Theil der Waaren zurück und bringen sie nach hinten: jetzt kehren die Neger wieder, bis man sich geeinigt hat, und es herrscht sehr viel Vertrauen bei diesen Tauschgeschäften. Unabhängig von den jüdischen Familien von Tuggourt Saf und Temacin findet man einen ziemlich grossen Stamm, den die Unterrichteten und die Traditionen der Eingeborenen von einer aus dem Bilad-ul-Gerid eingewanderten Familie abstammen lassen, der dann seinen Glauben abgeschworen und den Islam angenommen habe. Er besteht jetzt aus dreihundert Familien und heisst Mehedjeria; er bildet den vornehmsten Theil der ansässigen Familien von Ouad Rig, woselbst sie grosse Achtung geniessen, nachdem sie die Rouagas vertrieben haben. In Tuggourt und unter den benachbarten Stämmen gibt es jüdische Handwerker und Andere, die einen sehr beliebten Palmenwein bereiten. Bei den Oudenas in der Sahara findet man einen beträchtlichen Bruchtheil, ungefähr aus hundert Zelten bestehend, der sich Monaled nennt, früher in Talma wohnte, am Südabhange des Djebel-al-Sultan, ursprünglich sich zur jüdischen Religion bekannte, dann das Christenthum und endlich den Islam annahm. Es sind sehr tüchtige Reiter, und der jüdische Typus ist noch in ihnen zu erkennen; Einige von ihnen befinden sich in Constantine."

Diese Nachrichten müssten natürlich untersucht und bestätigt werden, aber man sieht, dass die localen Traditionen wenigstens eine Spur von der Existenz jüdischer Stämme im Innern des Landes bewahrt haben.

Ich wollte Algerien nicht verlassen, ohne Tunis, die

wichtigste Gemeinde von ganz Africa besucht zu haben. Da ich in Paris mit einem Theile des Hofstaates des Bey Achmed, während seiner Anwesenheit in Frankreich, besonders mit seinem ersten Leibarzt, dem Doctor Lambroso, Bekanntschaft gemacht hatte, so begab ich mich nach Tunis und wurde von unserm Geschäftsträger Herrn von Lagau dem Bey vorgestellt. Trotz der Feste des Ramadan war der Fürst in die Stadt gekommen und zeigte sich allen Massregeln zur Verbesserung der Lage unserer Brüder sehr geneigt. Die jüdische Bevölkerung mochte damals allein in der Stadt Tunis fünf- bis achtundzwanzigtausend Seelen betragen und war in zwei Parteien gespalten, deren eine, die weniger beträchtliche mit dem Namen „Weissmützen" bezeichnet, sich Ligurni, von Livorno abstammend, nannte; die Andern, die „Schwarzmützen", sind vollständig Einheimische und bilden den Kern der Bevölkerung, die ausserhalb der Stadt Tunis, in Saies Djerbi und in einigen andern Ortschaften zehn- bis fünfzehntausend Seelen beträgt, so dass die Gesammtzahl der jüdischen Bevölkerung des Reiches Tunis sich etwa auf vierzigtausend Köpfe beläuft. Die Regierung war damals sehr milde; der Kaïd Jussuf, dem später der Kaïd Nissim folgte, war neben dem Khaznadar der Minister oder vielmehr der Grossvezier des Bey, eine sehr wichtige Persönlichkeit und verwaltete die Finanzen, die sich seit vielen Jahren fast erblich in der Familie Schamama befanden.

Die Errichtung von Schulen erschien mir am nothwendigsten, um unsere Glaubensgenossen in den Stand zu setzen, die günstigen Umstände, die sich ihrer Thätigkeit darbieten könnten, gehörig zu benutzen. Der Abbé Bourgade hatte zwar eine gemischte Anstalt, die auch eine Anzahl Israeliten enthielt, aber dieselbe hatte nicht nur einen katholischen Charakter, sondern die Armen konnten sie gar nicht besuchen. Ich versammelte die Angesehensten und alle Diejenigen, welche dieser Angelegenheit ein gewisses Interesse bezeigten, in der grössten Synagoge, setzte ihnen die wohlwollenden Gesinnungen des Bey auseinander, machte sie darauf aufmerksam, dass

das Unternehmen von Europa aus gefördert werden würde, da dort die Freunde der Religion und der Humanität sich glücklich schätzen würden, sie in dieser so wichtigen und bedeutungsvollen Angelegenheit zu unterstützen.

Die Rosch-Haschana-Feiertage brachte ich in Marseille zu und beeilte mich dann, nach Paris zurückzukehren, um dort unter dem Namen „Gesellschaft zur Verbreitung der Bildung unter den Israeliten des Orients" einen Verein zu gründen, der die Leitung dieser Institutionen in die Hand nehmen sollte. Der verstorbene Grossrabbiner Ennery und Herr A. Frank hatten die Güte, bei der Gründung mitzuwirken, die aber ebenfalls durch die Februarereignisse ins Stocken gerieth. Jahre sollten vergehen, bevor es mir möglich wurde, wieder nach dem Orient zu gehen, was ich im Jahre 1854 that; und wieder vergingen viele Jahre, bis die „Alliance israélite universelle", die von einem Verein junger Männer 1860 gegründet war, kurze Zeit darauf die Gründung von Schulen in diesen Gegenden unter ihre nützlichen und ausserordentlich segensreichen Arbeiten aufnahm.

Das Jahr 1848, welches während dieser Vorbereitungen herangekommen war, hielt nur für den Augenblick die Entwickelung dieser Einrichtungen sowohl im Orient wie in Paris auf. Kurze Zeit war man stutzig geworden, bald aber sammelten sich die edlen Menschenfreunde wieder, und vorzüglich war es jetzt der junge Grossrabbiner Isidor, der voll heiligen Eifers allen guten und edlen Unternehmungen im Voraus seine thätige Theilnahme zusicherte. Die sociale Bewegung trieb die Geister zur Verbesserung des moralischen und intellectuellen Zustandes der minder begüterten Klassen, deren Zahl in Paris nicht unerheblich vermehrt war durch den Zufluss unserer Glaubensgenossen. Diese kamen von allen Seiten, um sich in einem Lande niederzulassen, dessen Verfassung unserem Glauben, zum erstenmale seit Israels Zerstreuung, nicht nur denselben Schutz wie den andern Confessionen, sondern auch eine feste Staatssubvention bewilligte, die nicht erst jährlich vom Staatsparlament

votirt zu werden brauchte. Unsere Glaubensgenossen ernteten reichlich den Samen der Gerechtigkeit und Freigebigkeit, den sie fast zwanzig Jahre hindurch gestreut hatten; und wenn der verstorbene Grossrabbiner Ennery das erste Mitglied des französischen Rabbinats war, das den Orden der Ehrenlegion erhielt, so blieb er nicht lange der einzige Ritter, bald theilten der verstorbene Herr Marx, Grossrabbiner von Bordeaux, Herr Ullmann, Grossrabbiner des Centralconsistoriums, Isidor, Grossrabbiner von Paris, und Cohen, Grossrabbiner von Marseille, diese Auszeichnung mit dem Oberhaupt der französischen Synagoge. Alle Städte wetteiferten mit Paris und boten den Gemeinden den erforderlichen Zuschuss an, damit sie ihren Tempeln den ehrwürdigen und erhabenen Anstrich verleihen konnten, welcher der Majestät Desjenigen, dessen Name darin genannt wird, angemessen ist.

Am Pessachfeste 1850 konnte der Grossrabbiner von Paris der versammelten Gemeinde mittheilen, dass in kurzer Zeit ein Hospital in ihrer Mitte gegründet und eröffnet werden würde, und zwar durch die Hochherzigkeit des Chefs einer Familie, die sich überall an die Spitze zu stellen pflegte wo es galt, für das Wohl Israels und für gemeinnützige Zwecke zu arbeiten. Am zweiten Pfingstfeiertage 1852 fand in dem Betsaale und in den grossen Gärten des Rothschild'schen Hospitals auf der Picpusstrasse, eine Feierlichkeit statt, die sicherlich einen tiefen Eindruck auf die Gemüther aller Anwesenden hervorgebracht hat. Der Minister und Präfect, Staats- und städtische Behörden, die ganze Gemeinde in ihren hervorragenden Männern und wohlthätigen Frauen, die Schulkinder wie die Mitglieder unserer Brüderschaften gruppirten sich um die Familie Rothschild, die sichtlich gerührt war von den Gefühlen des Dankes, die von allen Seiten laut wurden. Es war ein grossartiges Fest, dessen Erinnerung in dem Gedächtniss aller Anwesenden tief eingeprägt bleiben wird, und dessen Resultate sich bald zeigten in der Gründung anderer Anstalten und in der Errichtung anderer Institutionen, denen dieselben ihnen zu Grunde liegenden Gesinnungen auch die sichere Ge-

währ eines langen Bestehens boten. Die Worte des Grossrabbiners Isidor, des verstorbenen Dr. Cohen, Präsidenten des Consistoriums, der in diesem Hospital die Verwirklichung seiner Wünsche und Hoffnungen erblickte, und dessen gelehrter Sohn jetzt die medicinische Oberleitung in Händen hat, bewogen den Baron James Rothschild zu einer Antwort, die mit Bescheidenheit und Würde seinen ehrfurchtsvollen Dank gegen den Höchsten ausdrückte, welcher ihm das Glück hatte zu Theil werden lassen, solche Anstalten ins Leben zu rufen, und die zugleich seine wohlwollenden und freundschaftlichen Gesinnungen gegen eine Gemeinde bekundete, in der die Wohlthätigkeit eine so grosse Pflege gefunden, und die sich einem frommen und guten Gedanken so bereitwillig anschloss. Jedermann war ergriffen; das Wohlthätigkeits-Comité, welches seinem würdigen Präsidenten, dem verstorbenen Benoît Cohen, die Direction des Hospitals übertrug, verlieh seinen Dankgefühlen durch den Mund seines jungen Präsidenten Ausdruck, der seine persönliche Meinung mit der allgemeinen Dankbarkeit vereinigte. Dieser Anstalt wurde später neben einer Abtheilung von dreiundsechzig Betten für hitzige Krankheiten und einer andern Abtheilung von eilf Betten für chronische Krankheiten noch ein Zufluchtshaus für fünfunddreissig Greise und ein Hospital für Kinder und Mütter hinzugefügt; sie besitzt eine Bibliothek, einen Betsaal und alle von der Wissenschaft zur Heilung der menschlichen Leiden erfundenen Verbesserungen und Hülfsmittel. Man macht sich wohl keiner Uebertreibung schuldig, wenn man die Gesammtsumme, welche die Familie Rothschild bis jetzt diesem Hospital zugewandt hat, auf 800,000 Francs angibt, und wie sehr die israelitische Bevölkerung die Bedeutung dieser Anstalt zu würdigen weiss, erhellt am Besten daraus, dass sie ihr jährlich, aus verschiedenen Quellen, eine Summe von wenigstens 70,000 Francs zuweist. In der That verdient auch die Stiftung diese grosse Theilnahme, ist doch ihre erhabene Bestimmung, die Leiden zu erleichtern, das Elend zu lindern und einen ehrenwerthen Lebenswandel zu belohnen, indem sie fast

zweihundert Personen jeden Alters und Geschlechtes aufnimmt.

In demselben Jahre wurde die Einweihung der vergrösserten und in gewissem Sinne neuerbauten Consistorialsynagoge, und die Einweihung der portugiesischen Synagoge gefeiert; die Mitglieder der letzteren hatten sich bis dahin mit einem Betsaale im Consistorialgebäude begnügen müssen. Diese beiden Feierlichkeiten, zwischen denen nur ein kurzer Zwischenraum (Pfingsten 1851 — Ostern 1852) lag, knüpften das Band, welches die Gemeindemitglieder umschlang, nur noch fester. Alle waren glücklich, an der Errichtung und Verschönerung dieser Gebäude, die beide einem wirklichen Bedürfnisse entsprachen, thätig mitzuwirken, ohne sich um den Ritus zu kümmern, der darin befolgt wurde.

Die politische Agitation, welche durch die Ereignisse des Jahres 1848 hervorgebracht war, hatte sich mittlerweile gelegt. Die Gelehrten kehrten wieder zu ihren gewöhnlichen Beschäftigungen zurück, aber man fühlte das Bedürfniss, Vereine zu gründen, um die Herausgabe von Werken zu erleichtern, die einen doppelten Zweck haben sollten: erstens die Verbreitung eines gewissen Maasses von Kenntnissen unter unsern Glaubensbrüdern, und zweitens die Gründung einer sorgenfreien Existenz für diejenigen Gelehrten, die ihr Wissen und ihre Feder dieser edlen Aufgabe zu widmen wünschten. In Deutschland wie in England, in Italien und Frankreich bildeten sich bald solche Gesellschaften, die sich aneinander anschlossen, um eine Lücke in den bestehenden Einrichtungen auszufüllen. Die Pariser Gesellschaft gab zuerst eine Familienbibel heraus, dann ein hebräisch-französisches Lexicon, um die Erlernung der heiligen Sprache zu erleichtern, ausserdem einige populär gehaltene Schriften über Moral und Dogmatik. Der Führer der Verirrten (le Guide des egarés) von Maimonides wurde von Munk edirt, und wiederum war es die Familie Rothschild, welche durch ihre Unterstützung die Herausgabe dieses Werkes förderte. Möchte diese Sitte unter unsern reichen Glaubensgenossen eine allgemeine werden! Der Nutzen,

welcher der Wissenschaft hieraus erwachsen würde, wäre gewiss ein bedeutender. Die Israeliten dürfen niemals vergessen, dass sie vor Allem eine religiöse Körperschaft sind, dass sie nur durch ihre Intelligenz und den höhern Grad von Bildung wie von echter Sittlichkeit in der grossen menschlichen Gesellschaft mitzählen, und dass sie nur äusserst wenig bedeuten würden, wollte man lediglich ihre Kopfzahl in Anrechnung bringen. Es ist dies ohne Zweifel eine schwierige, aber auch eine ruhmvolle und nothwendige Aufgabe. Bis jetzt wenigstens haben sie es nicht daran fehlen lassen, durch ihre Qualität das zu ersetzen, was ihnen an Quantität abgeht; und die Ueberschrift, die sich als Empfehlung auf dem Titelblatte sehr vieler hebräischer Werke befindet: קטן הכמות ורב האיכות — „klein an Umfang, aber reich an Inhalt" — muss den wahren und aufrichtigen Ausdruck unserer Stellung bilden. Diese Erkenntniss hat seit dreizehn Jahren sich immer mehr Eingang zu verschaffen gewusst, und Nichts hat bis jetzt vermocht, diese glückliche und heilbringende Bewegung abzuschwächen. Die Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau war ein bedeutsames Zeichen, dass die Zeit gekommen sei, alle jene verschiedenen Kenntnisse und Normen, welche die jüdische Theologie bilden, durch das Licht der Wissenschaft zu erleuchten. Die Verlegung der Rabbinerschule von Metz nach Paris war eine Frucht eben dieses Gedankens, und das französische jüdische Seminar wird ebenfalls nicht unterlassen, Schriften zu fördern, die den Zweck haben, irrige Ansichten zu berichtigen und die Menschen und Sachen auf ihren wahren Platz zu stellen.

Schon seit vielen Jahren, besonders seit meinen Reisen in das französische Africa hatte ich mir einige Ideen gebildet, die mir die geeignetsten schienen, um unter unsern orientalischen Glaubensgenossen Bildung zu verbreiten, und um allmälig eine intellectuelle und moralische Erziehung bei einer Bevölkerung einzuführen, die sich, sobald sie die Ueberzeugung gewonnen, dass die Civilisation der Wärme ihrer religiösen Anschauungen keinen Eintrag thue, dem Gedanken des Fortschritts so sehr zu-

gänglich gezeigt hatte. Ich wusste, dass diese Bevölkerung, wenn sie einmal in Punkte der Religion von Männern, die ihr Zutrauen einflössen, und durch Institutionen, deren Nutzen sie nicht verkennen konnte, beruhigt war, dann auch kühn den Weg beschreiten würde, der offen vor ihr lag, und in kurzer Zeit sich glücklich fühlen würde, einen Vergleich mit ihren Glaubensgenossen in andern Ländern nicht scheuen zu dürfen.

Wenn man das Glück hat, in jedem Orte eine oder zwei reiche oder doch bemittelte Familien zu finden, die bereitwillig diesem edlen Zwecke einen Theil ihres Vermögens opfern, dann hat man gewonnenes Spiel und man kann mit Gewissheit auf einen glücklichen Erfolg rechnen. Aber um dies zu erreichen, muss man auf dem Platze sein; man muss mit ihnen reden, und unaufhörlich in den Synagogen und öffentlichen Versammlungen, wie in Familien- und Privatkreisen ihnen den Fortschritt der modernen Gesellschaften auseinandersetzen, und sie darauf aufmerksam machen, dass es auch ihnen möglich sei, mit der Beibehaltung ihrer religiösen Ueberzeugungen sich zugleich alle Kenntnisse unserer Zeit anzueignen.

In Algier hatte ich durch dieses Mittel sehr günstige Resultate erzielt, und da die dortige jüdische Bevölkerung in ihren Sitten wie in ihrer Sprache sich nur wenig von den Juden in den übrigen Ländern des Orients unterschied, so glaubte ich mich zu der Hoffnung berechtigt, dass das Werk, an dessen Ausführung ich ging, ziemlich leicht von Statten gehen werde.

Allein Palästina und besonders Jerusalem mit seiner kosmopolitischen Bevölkerung, die aus allen Enden der Erde, grösstentheils aber aus den polnischen und türkischen Ländern dort eingewandert ist, bot in dieser Beziehung mehr Schwierigkeiten, als ich erwartet hatte. „Habent sua fata libelli", die Bücher haben ihr besonderes Schicksal, sagt ein altes Sprüchwort, und die Städte nicht minder als die Bücher, möchte ich hinzufügen. Jerusalem wird immer ein Name sein, der auf jüdische Ohren einen besonderen Zauber ausübt. Eine glorreiche Vergangenheit und eine verheissene glorreiche

Zukunft vereinigen sich hier mit den allgemeinen Gedanken, die auf eine gläubige Seele ihre Anziehungskraft ausüben. Daher wurden auch zu allen Zeiten und aus allen Ländern bedeutende Unterstützungen dieser mehr oder minder bedürftigen Bevölkerung zugewendet, welche die Gräber unserer Ahnen bewacht und das traurige Schicksal beweint, das die heilige Stadt mehr als alle andern Städte, in denen die zerstreuten Kinder Israels wohnen, getroffen hat. Auch haben sich zu allen Zeiten fromme und wohlthätige Pilger grossen Beschwerden unterzogen, um die Trümmer einer untergegangenen Herrlichkeit zu besuchen, oder vielmehr, um sich zu begeistern an den erhabensten Gedanken durch das Anschauen der Plätze und Oerter, die einstmals widerhallten von den grossartigsten Worten, welche die Menschheit je vernommen hat.

Es war natürlich, dass der fromme und verfolgte Jude mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln in seinen alten Tagen danach strebte, sein Leben in der Nähe seiner Brüder zu beschliessen. Druck und Verfolgung erwartete ihn zwar hier, wie überall, aber er vertauschte doch wenigstens ein Land, in welchem die Bedrückung nimmer aufhörte, mit einem andern, das nicht immer so hart gegen seine Einwohner gewesen war.

Ein grosser Theil unseres Lebens gehört der Einbildung, und die Träume des Alters pflegen zu den Phantasiegebilden der Jugend wieder zurückzukehren. Daher die grosse Anzahl betagter Personen in Jerusalem und in Palästina im Allgemeinen. Diese Anhäufung schwacher, zum grössten Theile aller Hülfsmittel beraubter und zur Arbeit untauglicher Familien hatte in den letzten Zeiten die Aufmerksamkeit und den Wohlthätigkeitssinn unserer bemittelten und besser gestellten Glaubensbrüder wachgerufen. Je günstiger sich die Lage der Juden im Allgemeinen gestaltete, um so mehr empfand man eine Art Scham darüber, dass ein nicht unbeträchtlicher Bruchtheil in der Metropole des Judenthums in Unthätigkeit und Bedrängniss seine Tage dahinbringe. Man wollte dem Lande, welches Israels Namen trägt, gern einen Theil

der Gaben und Vortheile zuwenden, die der Herr den zerstreuten Kindern seines Volkes gnädigst verliehen hatte.

Sir Moses Montefiore war in der neuern Zeit der Erste, der zu wiederholtenmalen diese Gegenden besuchte, um sie kennen zu lernen; er linderte selbst sehr viele Leiden, indem er den Grund zu Institutionen legte, die den späteren Stiftungen als Stützpunkt dienen sollten. Aber das Elend wurde grösser; der Gesundheitszustand unserer Brüder, die sich in der Regel an das Klima nicht gewöhnen konnten, litt oftmals sehr; wie immer und überall suchten die aufrichtigen und practischen Männer in einer sofortigen, materiellen Verbesserung die Hoffnung einer Umgestaltung, oder vielmehr einer Wiedergeburt des Judenthums auf dem Boden, auf welchem es entstanden war.

Diese und noch viele andere Ansichten und Meinungen legte ich der Familie Rothschild dar, die sich stets bereitwillig allen frommen und der Menschheit Segen bringenden Zwecken anschliesst, und besprach mich darüber noch mit andern Freunden, die von derartigen Plänen zum erstenmale hörten. Sodann verliess ich, von den Segenswünschen der ganzen Gemeinde begleitet, Paris am 11. Juni, dem Jahrestage meiner Abreise von Wien, wo ich achtzehn Jahre vorher mir einen Weg zu bahnen und eine Laufbahn zu erschliessen versucht hatte, die mich in den Stand setzen sollte, die Gedanken, von denen ich durchdrungen war, zu verwirklichen. In Leipzig besuchte ich Dr. Jellinek und Dr. Fürst, welcher der Erste in Deutschland war, der die Erlaubniss erhalten hatte, an der Universität Vorlesungen über die Sprache und Literatur zu halten, welche die Juden sicherlich am besten kennen müssen. Sodann reiste ich nach Dresden, besuchte den Dr. Frankel und seinen Freund Dr. Beer. Letzterer war ein reicher Mann, der, was in der Gegenwart eine grosse Seltenheit ist, mit Herz und Seele die jüdische Literatur gepflegt und Alle, die sich derselben widmeten, freundlichst unterstützt hat, der daher auch Allen, die das Glück hatten, mit ihm in nähere Berührung

zu treten, theuer bleiben wird. In Prag machte ich die Bekanntschaft des ehrwürdigen Rapoport; er erklärte sich bereit, eine gelehrte Vorrede zu dem Galed zu schreiben, den ich herausgab, um das Andenken so vieler berühmter Gelehrten, die auf dem alten Friedhofe dieser ehrwürdigen Gemeinde ruhen, zu erhalten. Ich besuchte auch Herrn Ephraim Wehli, der mir früher, als ich noch studirte, manche guten Rathschläge gegeben hatte, besichtigte auch die zahlreichen Synagogen, das jüdische Stadthaus mit seinem Thurm und seiner Uhr, welche die Stunden in hebräischen Schriftzügen anzeigt, und reiste sodann nach Wien, wo ich für die in Jerusalem zu gründenden Anstalten eine wirksame Unterstützung zu finden hoffte. Ich wollte hier nicht Geld auftreiben, das hoffte ich anderweitig später zu erhalten, sondern mir einen kräftigen Schutz von höchster Stelle verschaffen. Ich hatte die Ehre, von dem jungen Kaiser empfangen zu werden und ihm einen Theil meiner Absichten auseinanderzusetzen, und er gestattete mir, dieselben ausführlich den beiden Ministern, dem Grafen von Buol-Schauenstein und dem Baron von Bach mitzutheilen.

Obwohl Oesterreich sonst gegen die jüdischen Bewohner des Kaiserstaates nicht gerade liberal ist, so hat es doch trotzdem stets im Judenthume eine der ehrwürdigsten und ältesten Formen der Gottesverehrung erkannt, und sich in dieser Hinsicht vor vielen andern freisinnigeren und vorgeschrittenen Regierungen immer durch seine Achtung gegen die Rabbinen, gegen die Gotteshäuser, kurz gegen Alles, was den Cultus betrifft, ausgezeichnet. Besonders pflegte Oesterreich im Orient die Vertheidigung der jüdischen Interessen zu übernehmen, indem es von jeher israelitische Consuln und Generalconsuln ernannte, sie durch Verleihung von Titeln, durch Erhebung in den erblichen Adelstand, und durch Auszeichnungen aller Art ehrte, und bereitwillig seinen Schutz allen Israeliten gewährte, die denselben in Anspruch nahmen.

Frankreich, das gegen alle seine Unterthanen so hochherzig ist, und das Prinzip der Gleichheit gegen alle Confessionen in seinem Lande im ausgedehntesten Maasse

anerkannt hat, ist gleichwohl stets mit einer Art Furcht oder ängstlicher Vorsicht behaftet gewesen, sobald die Dinge das Gebiet dessen, was man die orientalische Frage zu nennen pflegt, nur entfernt berühren.

Ich berühre hier einen heiklen Punkt, der aber nichtsdestoweniger besprochen werden muss, damit er endlich einmal, wenn es Gottes Wille ist, und wenn sich die Umstände günstiger gestalten, in befriedigender Weise gelöst wird. Die allerchristlichsten Könige von Frankreich üben seit vielen Jahrhunderten die durch Verträge mit der ottomanischen Pforte anerkannte Schutzherrlichkeit über alle Kirchen des katholischen Cultus, wie über alle Personen, die zur Kirche in Beziehung stehen, über Bischöfe, Priester, barmherzige Schwestern und über alle heiligen Oerter. Man bezeichnet, oder bezeichnete wenigstens in einer Zeit, die uns noch nicht sehr fern liegt, alle Europäer, die in den Stapelplätzen der Levante wohnten, selbst die, welche sich seit mehreren Generationen dort angesiedelt hatten, mit dem Namen Franken; einer Art Kauderwelsch, einem Mischmasch aus französisch, italienisch, spanisch, arabisch und türkisch hatte man den Namen lingua franca (fränkische Sprache) beigelegt, und in diesem Idiom fand der Verkehr zwischen den Eingeborenen und den Europäern statt. Welche Regierungsform Frankreich auch angenommen hatte, immer hielt es darauf, diese Privilegien zu wahren, da dieselben ihm ein gewisses Ansehen in Constantinopel verliehen und seine Regierung zur Beschützerin der christlichen Interessen machten, die in damaliger Zeit mit den Interessen der Civilisation und Humanität identisch waren und zusammenfielen. Dies hinderte aber den allerchristlichsten König nicht, fast immer der Verbündete des Grosstürken zu sein, und ihn bisweilen sogar zu einem Angriffe auf andere christliche Länder aufzumuntern.

Als später auch andere Regierungen Macht im Orient erlangten und dort ihre eigenen Interessen verfolgten, entstand bald eine Eifersucht, und ein ewiger Streit um den grössern Einfluss und um den Vorrang setzte sich in diesen Gegenden fest. Damals gab es in Frankreich

wenig oder gar keine Juden, nach der Aufhebung des Edicts von Nantes war dort der Katholicismus die alleinige anerkannte Religion.

Die im Orient verwendeten Beamten gehörten in der Regel Familien an, die seit mehreren Jahrhunderten in diesen Gegenden ansässig sind; sie bewahren ihre Stellen und zugleich die Traditionen, die bis auf eine bestimmte Epoche zurückreichen und dadurch gewissermaassen als feststehende Grundsätze und Normen angesehen werden, die durch ihr Alter zugleich auch für ehrwürdig und unantastbar gelten. Gesandte, Ministerresidenten, Consularbeamte gehören sämmtlich dem Katholicismus an, und betrachten es als eine Art Prärogative ihres Amtes, denselben bei allen Gelegenheiten zu vertreten, und ihn überall zu vertheidigen, wo seine Interessen auf dem Spiele stehen, welcher Nationalität die Personen, um die es sich hierbei handelt, auch angehören mögen; Deutsche, Italiener, Spanier oder Franzosen, Alle sind hierin gleich, wenn es sich nur um den römisch-katholischen apostolischen Cultus handelt.

Dieselben Traditionen gelten auch im Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten; auch hier befindet sich gewöhnlich die orientalische Frage in den Händen von Männern, die früher ein Amt in jenen Gegenden bekleidet haben, und die, mögen sie auch noch so liberal und edel gesinnt sein, doch stets eine gewisse Abneigung haben gegen Alles, was nicht katholisch ist; denn katholisch ist für sie in allen Angelegenheiten, die den Orient betreffen, gleichbedeutend mit Französisch. Diesem Vorurtheil ist — nach der Erfahrung, die ich mir seit nahezu zwanzig Jahren in jenen Gegenden habe verschaffen können — die geringe Sympathie zuzuschreiben, die zu allen Zeiten dort Anstalten, Maassregeln und Männer gefunden haben, denen man, wenn es sich um den Katholicismus handelte, die begeistertste Aufnahme und den grösstmöglichen Schutz hätte zu Theil werden lassen. Dies ist auch der Grund, weshalb von allen Regierungen, die Frankreich seit dem Anfange dieses Jahrhunderts gehabt hat, so viele Fehler und Missgriffe in der orientalischen

Politik gemacht sind. Sobald es sich um den Orient handelt, erscheint die Vertheidigung des Katholicismus in erster Linie; der Schutz der Kirchen und Missionäre, die Verbreitung der Glaubenslehren, die, wie man meint, zur Verbreitung und Erhöhung des französischen Einflusses beitragen müssen, beherrschen und leiten die allgemeine Politik.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur samaritanischen Pentateuch-Uebersetzung und Lexicographie.

Von

Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

So viele derselben auch Winer angeführt hat, immer bleiben noch viele zu verzeichnen, und gerade die wichtigsten sind übersehen worden. Denn es ist in der That nicht leicht, sich in die beschränkte Denkweise des Uebersetzers hineinzuversetzen und überall die Fehler herauszufinden, welchen die sam. Paraphr. ihre sinnlosen Uebersetzungen verdankt. Morinus und Castell., die sich einen Uebersetzer mit so vollständiger Unkenntniss der gewöhnlichen grammatischen Regeln nicht denken konnten, haben die fehlerhaftesten Uebersetzungen auf Treu und Glauben hingenommen und geben dadurch so häufig falsche Worterklärungen, dass wir nicht zu viel zu sagen vermeinen, wenn wir behaupten: dass unter zehn Artikeln in ihren Wörterbüchern mindestens acht unrichtige Angaben enthalten, die Uhlemann nicht selten von ihnen übernommen hat. Eine nicht unbedeutende Anzahl dieser Fehler ist nach Winer, mitunter auch nach Kirchheim zu berichtigen; auf die andern, bisher unbeachtet gebliebenen, wollen wir in Folgendem aufmerksam zu machen suchen.

Genes. 16, 12 אדם (jüd. Text (פרא ורוא יהוה פרי hat der

Uebersetzer פרי von פרה „fruchtbar sein“ abgeleitet und הוא יהי פשה אנשה übersetzt; denn פשה oder פוש heisst im hebr. und im chald. „zahlreich sein, sich vermehren“ und entspricht auch in der sam. Paraphr. immer פרה; vergl. z. B. das. 1, 22 und 8, 17 פרו ורבו — פושו וסגו. Morin., Castell. und Uhlem. haben dennoch einstimmig פשה, ferus; wozu Castell. das arab. وحش „schlecht sein“, Uhlem. gar das chald. פשח „auseinanderreissen“ vergleicht. — Das. 21, 8 übersetzt die sam. Paraphr. ביום הגמל את יצחק durch ביומה פלטות ית יצחק „am Tage der Errettung Isaak's“; sie scheint הגמל von גמל „Jemandem Gutes thun“ abgeleitet zu haben, was sie פלטות umschrieben hat; schwerlich bedeutet dieses „ablactatio“ (Castell.).[1]) Das. 19, 16 ist ויתמהמה übersetzt ויתלעל „er ward verwirrt“. Die Paraphr. hat es nämlich von מהומה המם abgeleitet, das sie immer אלהל oder אלעל gibt; vergl. z. B. Deuter. והם מהומה גדלה sam. Paraphr. וילהלנון הלהלו רבה.

Das. 26, 28 תהי נא אלה בינתנו übersetzt die sam. Paraphr. תהי שבי תקומה מבניאה. Castell. hat nun מבניאה „structura, vel juramentum conv. c. מומי chald.“ In den An. Sam. z. St. erklärt er sich näher: forte strues, structura juramenti causa facta, quod veteribus in more fuit; vel potius corrupte a Chald. מומי etc. Castell. hat übersehen, dass אלה „Schwur“ hier, wie an allen andern Orten (vergl. das. 24, 41, Levit. 5, 1 u. a. O.) bereits תקומה übersetzt ist, dass מבניאה demnach nicht diesem, sondern בינותנו im hebr. Text entspricht. Dieses hat der Uebersetzer von בנה „bauen“ abgeleitet und als adj. auf אלה bezogen; also תקומה מבניאה „ein (fest) gebauter Schwur“, welche falsche Uebersetzung auch Abu-Said acceptirt hat, denn auch er hat تكون الآن حرجة مثبّتة بيننا وبينك. Den sam. Uebersetzer hat augenscheinlich das folgende בינינו וביניך zu diesem Fehler verleitet; er glaubte das vorhergehende pleonastische בינתנו, das LXX., Pesch., Vulg. und Saad. ganz weglassen, Onkel. דהוה בין אברהנא umschreibt, so auffassen zu müssen.

---

[1]) Dass sie גמל in der Bedeutung „entwöhnen“ nicht kennt, beweist auch der Umstand, dass sie ויגמל in demselben Verse ebenfalls missverstanden hat.

Das. 27, 44 ist וישבת und das. 38, 11 שבי fälschlich von שוב „zurückkehren" abgeleitet und ותעור und עור[3]) übersetzt. Cast. hat nichtsdestoweniger עור, habitavit, rediit. — Das. 30, 11 ist בגד fälschlich von הגיד abgeleitet und בסור „Nachricht" übersetzt.[3]) Demselben Fehler begegnen wir noch das. 49, 19, wo עקב (hebr. Text יגד) והוא יגיד (hebr. Text יגודנה) גד גדוד יגידנה übersetzt ist גד בסור יבסרנה והוא יבסר עקב. Castell. hat also falsch: בסר, agmen duxit, בסור, accinctus, paratus. — Das. 31, 27 liest der sam. Text für נחבאת „du hast dich verborgen", נחבת dieses hat der Uebersetzer von חוב „Schuld, Vergehen" abgeleitet, denn er hat למה שבשת „warum hast du gefehlt, Unrecht gehandelt"? Keineswegs heisst שבש „abscondit" (Morin. und Castell.). — Das. 41, 2 ist ותרעינה באחו übersetzt ורעיען בחלימו. Da אחו, das koptische Achi von den meisten alten Versionen richtig als „Nilschilf" gefasst ist, hat Morin. und nach ihm Castell. und Uhlem. חלימו die Bedeutung „ulva, carectum" beigelegt. Aber der Uebersetzer hat, wie schon Geiger (Z. D. M. G. Bd. XVI., S. 732) bemerkt, אחו von אח „Bruder" abgeleitet, das er חלים[4]) zu übersetzen pflegt; also אחו — חלימו.

Zu der Wurzel כבש bemerkt Castell. und nach ihm Uhlem. כביש, incurvans se Genes. 49, 9, Num. 24, 9. כבש heisst aber wie im hebr., syr. und chald, so auch im sam. „drücken, pressen", nicht aber „knien". Die Stelle des hebr. Textes lautet in der Genes. כָּרַע רבץ כאריה und in Num. כָּרַע שכב כארי. Der Uebersetzer hat nun an beiden Stellen das כ als nicht zum

---

[3]) עור ist חזר. An letzterer Stelle hat ein Exemplar bei Morin. (z. St.) bereits das richtige תבי = שבי. Dass auch Num. 24, 22 (hebr. Text תשבך) מאשור תשבך ähnlich falsch מאשור עזרתך übersetzt ist, hat schon Winer (a. a. O. S. 45) angemerkt.

[3]) Vergl. das chald. und syr. בסר. Uebrigens scheint auch Saad. בגד ähnlich abgeleitet zu haben, denn er hat قد صحّ الخبر „da sich die Nachricht bewahrheitet hat".

[4]) Zu חלים ist nicht wie Castell. will, das griech. ἀδελφός (alternant Δ et ת, Φ et מ literae homog.), sondern das hebr. und chald. חלם „Beet, Furche", wo der Saame liegt, im übertragenen Sinne „Bauch"; vergl. Jonath. zu Genes. 49, 5 אחים תלמין, fratres uterini.

Stamme gehörig, sondern als Vergleichungspartikel gefasst und nicht כָּרַע gelesen, sondern כְּרַע, was allerdings auch einen Sinn gibt: Wie das Böse lagert er, wie ein Löwe u. s. w. Da nun dem רע im sam. wie im syr. und chald. ביש entspricht, übersetzte er ברע nach seiner Auffassung כביש.

Exod. 33, 4. 5. 6 ist עדי „Schmuck" mit עֵד „Zeuge" verwechselt und סעד (= סרד) übersetzt. Castell. gibt סעד dennoch die Bedeutung „ornamentum". V. 6 ויתנצלו בני ישראל את עדים hat der Uebersetzer noch ausserdem ויתנצלו von נצל = הציל „erretten" abgeleitet, denn er hat ואתפצו בני ישראל עם סעדון „es wurden errettet die Kinder Israels mit ihren Zeugen". Eben so ist בבקר יאכל עד Genes. 49, 17 עד gleich עֵד gefasst und Exod. 9, 5 וישם ה' מועד falsch בצפרה יסיק סעדי[5]) übersetzt. מסיד ist also nicht „tempus statutum".[6])

Exod. 33, 14 ist והנחתי לך abgeleitet von נחה „führen, leiten" und ואנך לך übersetzt, von נגד; vergl. das. 32, 34 נחה — נד und 12, 21 משכו — גדו (Onkel. נגדו).

Levit. 9, 10 יותרת von יתר „übrig

---

[5]) Abu-Said wieder hat hier עֵד mit עֵדִי verwechselt und يغنم الحلى übersetzt.

[6]) Die Annahme Kirchheim's (a. a. O. S. 35), dass die sam. Paraphr. auch die Präposition עַד „bis, durch" mit עֵד verwechselt habe, weil sie diese häufig סעד übersetzt, scheint uns nicht stichhaltig. Abgesehen davon, dass dieses סעד auch in Zusammensetzungen vorkommt, z. B. לסעד Deuter. 4, 30, בסעד (für בעד) Genes. 7, 16; 20, 18; 26, 8. 24, סעד אן, סעד הן u. s. w.; steht סעד in dieser Bedeutung noch an Stellen, wo der hebräische Text nicht עד hat, eine solche Verwechselung mit עד also nicht möglich ist. So z. B. בעבור אברהם Genes. 26, 24 sam. Paraphr. בסעד אברהם, das. 30, 30 וינרך ה' אותך לרגלי sam. Paraphr. בסעדי (auch Onkel. ברילי und Pesch. بقدمي fassen לרגלי = בעדי). סעד eigentlich „Hülfe" im übertragenen Sinne „mit Hülfe, durch", vergl. das hebr. עבור „Frucht" בעבור in Frucht, in Folge, durch. Für diese Etymologie spricht die Uebersetzung der sam. Paraphr. zu Genes. 12, 13 ברחל סיחדך „durch deine Hülfe" für בגללך.

sein" abgeleitet und ויח דיתרה מן כברה „was übrig bleibt von der Leber" übersetzt. Lightfoot übersetzt also falsch: reticulum jecoris. Abu-Said hat auch diesen Fehler von der Paraphr. übernommen; er hat والفضلة من الكبد. — Das. 19, 29 ist אל תחלל את בתך übersetzt אל תשרי ית ברתך „du sollst nicht anfangen lassen deine Tochter"; תחלל ist in dem Sinne von הֵחֵל „beginnen, anfangen" genommen. שרא heisst also hier eben so wenig „prophanavit, polluit" (Castell.), als es Num. 30, 3 diese Bedeutung hat; auch dort hat der Uebersetzer ähnlich geirrt, wenn er לא יחל דברו übersetzt לא ישרי מילוי. Auch die Annahme Castellus', dass שרא Deuter. 28, 63 „gavisus est" bedeute, ist ungewiss. Allerdings ist das. כאשר שש und כן ישיש übersetzt כמה דשרי und כן ישרי; aber שרא hat einmal gerade im Paël (שרי) in allen dem sam. verwandten Dialecten und im sam. selber die feststehende Bedeutung „anfangen", und es ist gar nicht abzusehen, wieso es hier auf einmal „sich freuen" heissen sollte. Wahrscheinlich ist שׂרי und ישׂרי zu lesen, was das arabische سرّ „sich freuen" wäre.

Num. 10, 31 והויה לנו לעינים übersetzt die sam. Paraphr. לצרכים „zum nothwendigen Bedürfnisse". Sie hat nämlich לעינים, das schon ihr Text nicht im gewöhnlichen Sinne „Augen" aufgefasst wissen will, denn er hat die diacritische Linie לעֵינים von עונה abgeleitet, das sie auch Exod. 21, 10 צרך gibt.[7]) Das. 21, 29 ist עם כמוש übersetzt עם כטפש. Castell. und Uhlem. haben nun eine Wurzel כטפש „i. qu. Hebr. כמוש". Die Erklärungsversuche in den An. Sam. z. St. so wie bei Uhlem. a. a. O. S. 105, Anm. z, befriedigen keineswegs. Offenbar hat der Uebersetzer כ wieder einmal nicht als Radical-Buchstaben sondern als Partikel gefasst; in מוש aber muss er, wahrscheinlich weil von Götzendienern die Rede ist, die Bedeutung „thöricht, dumm" gesucht und gefunden haben, denn das bedeutet מְפֻשׁ sowohl im chald. als im syr. Wahrscheinlich hat er an das arab. مسا, ماس „er überlegt nicht, was er spricht oder thut"

---

[7]) Winer a. a. O. S. 52 hat die Ursache dieser Uebersetzung missverstanden.

gedacht und מוש gleich ماس „ein leichtfertiger Mensch“ genommen. Dass diese Auffassung richtig ist, beweist noch, dass er auch Deuter. 1, 12 so wie Exod. 18, 24 wo der sam. Text nach Deuter. einen Zusatz hat משאכים ebenfalls טפשיכון übersetzt; auch hier hat er in משא oder מוש, denn davon, nicht von נשא hat er משאכם abgeleitet, die Bedeutung „Thorheit“ gefunden.

כל עץ רענן Deuter. 11, 2 übersetzt die sam. Paraphr. כל אילן בישהנן. Morin. und Castell. haben daher בישהנן „viridis“, weil es hier רענן zu entsprechen scheint. Aber diese Bedeutung hat es in keiner der verwandten Sprachen; dazu kommt noch die auffallende ungewöhnliche Form. Wir haben es hier wieder mit einem eclatanten Beispiele der sinnlosen und sclavischen Uebersetzungsweise des sam. Paraphrasten zu thun. Er leitete רענן von רע „böse“ ab, das er gleich Onkel. und Pesch. immer בישה übersetzt, und da er mit der Endsilbe נן nichts anzufangen wusste, klebte er sie einfach an בישה an; daher בישהנן.*) Das. 17, 18 hat er בין נגע לנגע übersetzt בין מקרוב למקרוב „zwischen Berührung und Berührung“; er hat nämlich נֶגַע „Aussatz“ von נגע „berühren“ abgeleitet und wörtlich קרב übersetzt; vergl. Genes. 3, 3 ולא תגעו בו, sam. Paraphr. ולא תקרבון בה und das. 32, 25. 32. — Das. V. 18 משנה התורה sam. Paraphr. תנות אדהותה; Castell. תנות, duplum. Hier ist aber משנה nicht in dem gewöhnlich recipirten Sinne „Deuteronomium“ gefasst, sondern von שנה = תנה, chald. und sam. „erzählen, lehren“ abgeleitet; also תנות „Erzählung“. Vergl. ברזיל תנוי שמי Exod. 9, 16 für למען ספר שמי und דן תנוי תולדי אדם Genes. 5, 1 für זה ספר תולדות אדם; der Uebersetzer hat hier nämlich nicht סֵפֶר „Buch“ gelesen, sondern סָפַר von סָפַר „erzählen“. Auch Abu-Said hat شرح نسبة آدم.

Das. 19, 11 ist וארב לו fälschlich von ריב abgeleitet und ויתגר לו „er zankt mit ihm“ übersetzt. Vergl. das chald. אתגר und תגרא, so wie das syr. ܬܓܪ und die sam. Paraphr. zu Num. 27, 14 מריבת העדה — תיגרת כנשתה. Castell. hat dennoch תגר „insidiatus est“. — ומורא (hebr. Text ומורה) בן סורר das. 21, 18 ist בן ארדאי ומחוי übersetzt. Castell. ארדאי rebellis, incorrigi-

*) Vergl. Geiger Z. D. M. G., Bd. XVI., S. 732.

bilis, א privativum est et רדא „castigavit“. Aber im selben Verse ist ויסרו אתו, wie יסר „strafen, züchtigen“ immer רדה, übersetzt וירדון יתה. Demnach ist hier סורר mit יסר zusammengeworfen und ארדאי „ein Züchtigender“, vielleicht auch „ein zu Züchtigender“ übersetzt. א ist praefigirt wie in אדמה für דם; אספראה für שפה. Die Leseart des sam. Textes ומורא ist von ראה „sehen“ abgeleitet und sinnlos מחוי übersetzt. — Das. 28, 20 ist רע מעלליך von מעל „Unrecht“ abgeleitet und ביש שקרך übersetzt, während מעלל eine Handlung überhaupt, eine gute eben so wie eine schlechte bezeichnet.

Mitunter sind seltenere oder schwierige Wörter des hebr. Textes eben so ungeschickt als unverständig von fremden Sprachen abgeleitet und danach übersetzt worden. Hierher gehören Uebersetzungen wie die folgenden. Exod. 30, 34 בד בבד(*) יהיה, das die alten Versionen übereinstimmend „gleiches Maass (Gewicht)“ übersetzen, gibt die sam. Paraphr. עבאר בעבאר יהי „weiss in weiss soll es sein“. Der Uebersetzer hat בד offenbar gleich dem arab. باض „weiss sein“ genommen.[1]) Dieselbe falsche Ableitung liegt seiner Uebersetzung zu Levit. 6, 10 zu Grunde, woselbst er für מרו בד ומכנסי בד hat משחי עבאר ושריני עבאר; eben so ist das. 16, 4 כתנת בד übersetzt כיתנאה עברה, das. V. 32 בגדי בד — רקעי אבערה und Exod. 28, 42; 39, 28 מכנסי בד — שריני עואר. Die Paraphr. hat an allen diesen Stellen בד, das die andern Versionen „Leinen“ übersetzen, ebenfalls von باض abgeleitet und עבאר (oder עואר) „weiss“ wiedergegeben, was auch Abu-Said thut. Er hat Levit. 6, 10 ثوب بياض وتبّان بياض; das. 16, 4 قميص بياض; das. V. 32 سر اويلات بياض und das. 39, 28 ثياب البياض; Exod. 28, 42 والتبّان البياض; עבאר bedeutet demnach keineswegs „linum“, wie Morin. und Castell. wollen.[2])

---

*) Der in den Polyglotten abgedruckte Text liest בדד, das nach der Paraphr. בבר zu corrigiren ist, da sie es, wie das vorhergehende בד durch עבאר gibt. 7 Mss. lesen ausdrücklich so.

[1]) Castell. erklärt dieses עבאר, wie noch das folgende Beispiel zeigen wird, unrichtig durch עבר = חבר.

[2]) Diese Ableitung des hebr. בד von einer arabischen Wurzel, so

Exod. 35, 35 חשבי מחשבות scheint der Paraphrast חשב in dem Sinne „geschätzt, kostbar" genommen zu haben, den es schon im hebr. (vergl. Jes. 13, 17; 33, 8; 53, 3, Maleach 3, 16),

---

wie die Uebersetzung der sam. Paraphr. zu Deuter. 33, 12 und 21, die wir weiter unten besprechen werden, weist unzweideutig darauf hin, dass der Uebersetzer arabisch verstanden haben muss. Wir gestehen, dass wir durch diese Bemerkung in unserer weiter oben ausgesprochenen Ansicht, das *Σαμαρειτικὸν* sei blos eine bruchstückartige Uebersetzung der sam. Paraphr., eine Zeit lang schwankend gemacht worden sind, weil die Paraphr. durch diese Annahme, wie auch Herr Prof. Nöldeke in seiner Recension unserer Dissert. (Göttinger gelehrte Anzeigen 1865, S. 1304) bemerkt hat, in ein viel zu hohes Alter hinaufgerückt wird. Und in der That scheint ein Uebersetzer, der arabisch versteht und sich so häufig Arabismen bedient (Eichh. Einleit. in das A. T., § 303, Anm. h.), wie es der unsrige thut, kaum in die erste Hälfte des 3. Jahrh. n. Chr. gesetzt werden zu können, in dem er nothwendig gelebt haben muss, wenn das *Σαμαρειτικὸν*, dessen schon Kirchenväter des 3. Jahrh. Erwähnung thun (Wiener a. a. O. S. 9), ihm gefolgt sein sollte. So gewichtig dieser Einwand auch immer ist, so scheint er uns am Ende doch Nichts zu beweisen, weil durch ihn das Alter der sam. Paraphr. wieder viel zu sehr herabgedrückt würde, in die nachmohammedanische Zeit, wie es Frankel (Verhandlungen der ersten Versammlung deutscher und ausländischer Orientalisten, Leipzig 1845, S. 10) wirklich thut. Eine solche Annahme widerspricht zu sehr der geschichtlichen Thatsache, dass bei den Samaritanern nothwendiger Weise zuerst ihr eigener Dialect, später, mit dem Eindringen des Griechenthums, die griechische Sprache üblich sein musste, die schliesslich, nach der Eroberung Palästinas durch die Araber, der arabischen weichen musste. Die zeitliche Aufeinanderfolge der samaritanischen Pentateuch-Uebersetzungen scheint uns dadurch nothwendig so gegeben zu sein, wie wir sie in unserer Dissertationsschrift (S. 3) bezeichneten: sam. Paraphr., *Σαμαρειτικὸν*, Abu-Said. Unmöglich können die Samaritaner, bei denen die arabische Sprache sich so schnell einbürgerte, dass sie sich schon frühzeitig der Uebersetzung des Saadias, gewiss ungern, bedienen mussten, und bei denen sich schon im 11. Jahrhundert die Nothwendigkeit einer arabisch-samarit. Pentateuch-Uebersetzung herausstellte (vergl. de Sacy, in Eichhorn's allgem. Biblioth. Bd. X., S. 16), erst in der nachmohammedanischen Zeit daran gegangen sein, ihren Pentateuch in ihren eigenen Dialect zu übersetzen, nachdem dieser schon längst

besonders aber im chald. (חשוב חשיבות) und syr. (ܚܫܝܒ) hat; denn er übersetzt והשובי מן חשבאתה „die Kostbarsten vom Kostbaren".

Deuter. 21, 20 ist זולל וסבא übersetzt מזל ומחועב. Castell. מחועב potator; er vergleicht gar das griech. μεθύων. Der Uebersetzer hat aber סבא offenbar von סאב abgeleitet, das im sam., chald. und syr. „unrein, verworfen" bedeutet. Vergl. das sam. מסב (Levit. 5, 3; 11, 4) und מסבה (das. 7, 21; 31, 35 u. a. a. O.)

---

aufgehört hatte, bei ihnen Umgangssprache zu sein. Aus dieser Zeit datirt vielmehr die Version des Abu-Said. Eine Pentateuch-Uebersetzung entsprang jedesmal dem tiefgefühlten Bedürfnisse eines Volkes, die Bibel, zum Behufe einer allgemeinen Verständlichkeit, in der Sprache übersetzt zu haben, die es spricht. Die sam. Paraphr. als einen unmittelbaren Vorgänger Abu-Said's zu bezeichnen, ist deshalb unmöglich. Wir können uns die Arabismen in dieser Version nicht anders erklären, als dass sie schon frühzeitig Eingang gefunden haben in den samarit. Dialect und integrirende Bestandtheile desselben ausmachen; wir erinnern nur an גשם הערבי (Nehem. 2, 19; 6, 1), sowie an die ערבים, die (das. 4, 1) unter den Feinden der aus Persien heimgekehrten Exulanten aufgezählt sind, zu einer Zeit, in die die Entstehung der Samaritaner zu setzen ist. Vielleicht sind diese Arabismen gar erst später, als das Arabische bei den Samaritanern sich einzubürgern begann, an Stelle der früher stehenden samaritanischen Ausdrücke interpolirt worden, was bei dieser an Interpolationen reichen Uebersetzung auch nicht unmöglich ist. Eben so können wir auch die Thatsache, dass der Uebersetzer arabisch verstanden hat, nicht anders als durch die Annahme erklären, dass er entweder ein Araber gewesen ist, und wer wollte, besonders mit Berücksichtigung der oben angeführten Stellen aus Nehemias, mit Gewissheit behaupten, dass solche unter dem Mischvolk der Samaritaner nicht gewesen seien? oder dass er sonst durch irgend einen Zufall die Kenntniss dieser Sprache erlangt hat. Die Sache mag ihre Schwierigkeiten haben; aber von zwei Uebeln wählen wir das kleinere und entscheiden uns viel lieber für arabische Wurzeln und Ausdrücke im samarit. Dialecte und für einen arabischen, oder doch arabisch verstehenden Uebersetzer zu einer Zeit, als das samaritanische von den Samaritanern allgemein gesprochen wurde; als für die Abfassung der sam. Paraphr. in der nachmohammedanischen Zeit, wo sich die Samaritaner bereits des Arabischen bedienten.

סאב und תאב (sam. תעב) wechseln auch im chald. mit einander ab und entsprechen dem hebr. תועבה, so dass מתועב „unrein, verworfen" heisst. Vergl. die Paraphr. zu Genes. 43, 31.

Das. 33, 21 ist חלקת מחוקק übersetzt [3]) רושם מנגד „das Zeichen (die Signatur) des Anführers". Der Uebersetzer hat חלקה augenscheinlich im Sinne des arab. حلق „Siegelring des Königs" genommen, was ihm zu dem folgenden מחוקק gut zu passen schien. Keineswegs heisst רושם „pars, portio", Morin. und Castell. — Das. V. 12 ist חופף עליו übersetzt ירפרף עליו „er bewegt sich schnell (fliegt) um ihn". Hier ist חופף, wenn der Uebersetzer nicht nach seiner Aussprache עופף gelesen, oder ein ר ergänzt und von רחף, wie Genes. 1, 2, abgeleitet hat, wahrscheinlich gleich dem arab. خفّ „gehen, eilen, laufen" genommen; vergl. noch خفوف „Schnelligkeit". Denn רפרף ist offenbar nicht „contexit" (Morin.), sondern das chald. רפרף „regen, bewegen" (vergl. Aruch Art. רפרף), wozu Mussafia mit Recht das arab. رفرف vergleicht, wenn auch nicht in der von ihm angegebenen Bedeutung „die Stimme ertönen lassen, girren", so doch in der andern „sich regen, die Flügel bewegen".

X.

Wir kommen nun an die Besprechung jener Stellen der sam. Paraphr., wo sie zwar nicht geradezu ungrammatisch oder falsch, jedoch nach einer von der gewöhnlichen Auffassung abweichenden Art übersetzt, wobei wir aber die tendenziösen Uebersetzungen noch ausschliessen. Wir werden hier, im Gegensatz zu den bisherigen sclavisch-treuen Uebersetzungen, in allerdings seltenen Fällen, manche freiere finden, zu der den Paraphrasten entweder der von dem hebräischen abweichende Sprachgebrauch im samaritanischen, oder irgend eine sachliche Schwierigkeit bewogen hat. Auch bei der Besprechung dieser Stellen werden wir in den Wörterbüchern einer Unzahl unrichtiger Angaben begegnen.

---

[3]) So ist für מנגר zu lesen, das in der Polyglotte vorliegt; vergl. für מחוקק Genes. 49, 10 מנגד von נגד „führen", wie das lateinische dux von duco.

Genes. 1, 20 ist עוף übersetzt קמץ, dem nun Morin., Castell. und Uhlem. übereinstimmend die Bedeutung „aves, volucris" beilegen; es ist dieses aber das chald. und syr. קמצא „Heuschrecke", was es auch im sam. heisst. In der Schöpfungsgeschichte (das. V. 20. 21. 26. 30. 2, 19 u. s. w.) wird עוף immer קמץ übersetzt, wahrscheinlich wegen V. 20 וישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף, wo der Uebersetzer unter dem aus Wasser entstandenen עוף, von dem der Ausdruck וישרצו gebraucht wird, wobei er sicherlich sogleich an שרץ „Gewürm" dachte, nicht Vögel, sondern Insecten, wie Wasserfliegen, Mücken, besonders aber Heuschrecken verstehen will. Auch im arab. hat قمص alle diese Bedeutungen. Levit. C. 11, wo von den zum Genusse erlaubten und unerlaubten Vögeln die Rede ist, hat die Paraphr. immer עופה; nur das. V. 21 bedient sie sich wieder des קמץ für שרץ העוף um es von den vorhergehenden עוף zu unterscheiden. — Das. V. 28 ist וכבשוה übersetzt ועמרו גליה (= עליה), daher Morin. und Castell. עמר, subjecit. Hier ist aber anstatt des hebr. עמר „hart, herrisch behandeln" das syr. ܥܡܪ und das arab. عمر „wohnen, bewohnen" zu vergleichen, wie es auch Uhlem. (Lxc.) thut. Die sam. Paraphr. übersetzt also: bewohnet sie, nicht „bezwinget sie"; auch Abu-Said hat واعمروها.

Das. 2, 17 ist מות תמות übersetzt שיוץ תשתיץ „wirst du ausgerottet werden"; es ist das chald. שצא, das Onkel. gewöhnlich für ונכרתה הנפש hat. Der Paraphrast scheint so zu übersetzen, weil Adam und Eva nach dem Genusse der verbotenen Frucht nicht gleich starben, sondern dem Tode verfielen; was der Strafe כרת entspricht. — Das. 4, 20. 21 אבי כל תפש כנור und אבי יושב אהל gibt die sam. Paraphr. אבי beidemal durch ארש, das nach Morin. und Castell. „caput, auctor" bedeuten, nach Uhlem. das hebr. ראש sein soll. Dasselbe Wort hat aber die Paraphr. zu Exod. 29, 12, Levit. 4, 28 u. a. O. für יסוד (המזבח); zu ארש ist demnach das arab. ارش „Wurzel, Ursprung" zu vergleichen, wodurch sie אבי, das sie nicht wörtlich übersetzen will, wiedergibt.

Das. 6, 6 und 7 ist אדם in האדם בארץ und אמחה את האדם beidemal עולם, Welt, übersetzt, da nach V. 7 nicht blos der Mensch, sondern alles Geschaffene durch die Fluth vernichtet werden sollte. Aus demselben Grunde ist auch וכל האדם das.

7, 21 וכל העולם übersetzt. Morin. und Castell. haben dennoch עולם, homo, vir, und Uhlem. „genus humanum, homo". — Das. 15, 10 ויתן איש בחרו לקראת רעהו, sam. Paraphr. ושוה פגר ית פסוקה לזימון הברה. Castell. mit Bezug auf diese Stelle: פגר, „discriminavit, spatiis distinxit", arab. فجر. Es ist unbegreiflich, wie Castell. darauf kommt, פגר so zu fassen; es ist hier offenbar gar kein Verbum, sondern entspricht dem איש des hebr. Textes, das der Paraphrast umschreiben musste, da er es hier nicht wörtlich גבר übersetzen konnte, was auch Onkel. (ויהב פלגיא) vermeidet. Er übersetzt deshalb פגר „Aas" also: er gab von jedem Aase das Abgeschnittene u. s. w. — Das. V. 12 ist והנה אימה חשכה übersetzt והא[4] קבלה חשיכה. Castell. hat nun קבלה, horror, woraus er dann ein adject. קביל, horribilis, bildet. Aber קבלה bedeutet im sam. wie im chald. (קבלא) „Finsterniss", wodurch hier אימה wegen des folgenden חשכה gegeben ist. Vergl. die Paraphr. zu Exod. 10, 22 חשך אפלה — חשכה קביל, wo auch Onkel. חשוך קבל hat.

Das. 31, 36 übersetzt die sam. Paraphr., wegen ויחפש ולא מצא im vorhergehenden Verse, כי דלקת אחרי durch כד ארערת בתרי „dass du mir nachgespüret hast". Keineswegs heisst ארער „insecutus est" (Morin. und Castell.); die Vergleichung des arab. دحر und داحر sowie des syr. ܕܘܚܪܐ führt zu Nichts, da רער, ארער die feststehende Bedeutung „suchen, durchsuchen" hat. Vergl. die sam. Paraphr. zu Levit. 13, 36; 27, 33 und Deuter. 12, 30; 13, 14, so wie das chald. und sam. אלל „auskundschaften, untersuchen".

Das. 33, 13 הבקר עלות sam. Paraphr. לחיאן; Castell. foetae, conv. c. לח, recent. Dieser Erklärung schliesst sich auch Uhlem. an mit der Bemerkung: nisi forte compar. gr. λοχεύεσθαι. לחיאן ist aber von לחה = לעה oder לאה „matt, müde sein" abzuleiten; vergl. das arab. لخع. Die Samaritaner haben nämlich bei der ihnen geläufigen Guttural-Verwechselung neben לאה noch לעה und לחה. Vergl. Exod. 18, 8 התלאה — ליותה; das. 7, 18 ונלאו מצרים — וילען מצראי und Genes. 31, 42 יגיע כפי — ליהות כפי;

---

[4]) So ist für ואה, das die Polyglotte hat, zu lesen.

לְהִיאָן heisst demnach: „sie sind müde“. — Das. 42, 33 ist רַעֲבוֹן בְּתֵיכֶם übersetzt שִׁרְכָּן בְּתֵיכוֹן „die Bedürfnisse eures Hauses“. שִׁרְכָּן heisst nämlich nicht „cibaria“, noch ist es das syr. ܫܪܟܢܐ, „Armuth, Dürftigkeit“ wie Castell. will, sondern das chald. צְרָךְ, צוֹרְכָנָא, das syr. ܨܘܪܟܢܐ. Denn das. V. 19 steht סַרְכָּן בְּהֵיכֶם, und ס und צ wechseln häufig; צַרְכָּנוּת aber kommt in diesem Sinne auch im sam. oft vor; vergl. z. B. die Paraphr. zu Exod. 21, 10 וְצַרְכָּנִיהּ לָא יִבְצַר — וְעוֹנָתָהּ לָא יִגְרַע.

Exod. 14, 18 (vergl. noch das. V. 23. 26 und 28) ist בְּרִכְבּוֹ וּבְפָרָשָׁיו übersetzt בִּרְכָבָה וּבִרְגְלָאוֹי „mit seinen Reitern und seinem Fussvolke“. Der Uebersetzer hat nämlich רִכְבּוֹ von רָכַב „reiten“ abgeleitet; also רִכְבּוֹ „seine Reiter“. Nun war ihm aber פָּרָשָׁיו pleonastisch, und da ihm das Fussvolk fehlte, nahm er dieses als solches. Keineswegs heisst רַגְלָאִים „equites“ (Castell.). — Das. 21, 8 hat er בִּבְגָדוֹ בָהּ nicht als verb. gefasst, sondern von בֶּגֶד „Kleid“ abgeleitet und בִּלְבוּשָׁהּ בָּהּ „da sein Kleid auf ihr ist“ übersetzt. Derselben Auffassung begegnen wir übrigens auch in der Mechilta (zum Abschnitt מִשְׁפָּטִים, מסכתּ׳ דנזיקין Cap. 3) רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר בִּבְגָדוֹ בָהּ מֵאַחַר שֶׁפֵּירֵשׁ בִּגְדוֹ עָלֶיהָ; vgl. Kidd. 18b. Aehnlich hat auch Jonath. חֲלַף דְּנִי מָרָה רְשׁוּתֵיהּ עֲלָהּ. Nichtsdestoweniger haben Morin. und Castell. לָבַשׁ, fraudavit, perfide egit.

Das. 23, 1 ist אַל תָּשֶׁת יָדְךָ frei übersetzt (לֹא תִשְׁתֻּף =) לְתִשְׁתֻּף, „du sollst nicht Theilhaber (Compagnon) werden“; vergl. das chald. und syr. שׁוּתָּף; „posuit“ heisst שָׁתַף sicherlich nicht (Castell.). Eben so ist עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ das. V. 5 frei übersetzt: אִטְעָנָה אִטְעַן עִמֵּהּ „du sollst mit ihm (ab-) laden“; ähnlich hat auch Abu-Said فَكَّ تَفُكَّ معه.

Das. 33, 3 haben sämmtliche Versionen die Schwierigkeit des אֶל אֶרֶץ wegen des vorhergehenden וְגֵרְשָׁתִי gefühlt. Onkel., Pesch. und Saad. scheinen es auf וְשִׁלַּחְתִּי לְפָנֶיךָ מַלְאָךְ (V. 2) zurückzubeziehen und וְגֵרְשָׁתִי אֶת הַכְּנַעֲנִי u. s. w. als eingeschobenen Satz zu betrachten. LXX die καὶ εἰσάξω σε übersetzen, haben וְהֵבִיאֹתִיךָ gelesen oder ergänzt; die Vulg. „et intres“ וּבֹאָה. Der sam. Uebersetzer hilft sich einfach, und diesmal nicht ohne Geschick, indem er אֶת gleich מִן fasst (vergl. oben S. 30, Anm. 5), und übersetzt וְאַטְרֵד יָת כְּנַעֲנָאָה....מִן אַרְעָא „ich

werde die Canaaniter u. s. w. vertreiben aus dem Lande". Castell. hat gar in Folge dieser Uebersetzung מן die Bedeutung „ad" gegeben!

Levit. 1, 16 בנצחה sam. Paraphr. בספקה. Castell. hat nun ספק, sordes, excrementum. Er leitet nämlich נוצה von יצא ab, zusammengezogen für נוצאה = צואה (vergl. Fürst. hebr. chald. W.-B. נוצה), wie es auch Onkel. und Pesch. gefasst haben, die באכליה übersetzen. Aber ספק ist das chald. וסק „Kropf", das Onkel. hier für מָרָאה hat. Ganz so übersetzt auch Abu-Said حوصلته مع لقاطته; vergl. noch Saad. حوصلته مع قانصته. — Das. 19, 15 ist ולא תחדר פני גדול übersetzt ולא תמכך „du sollst nicht bedrücken". Es ist dies eine freie, dem Wortsinn geradezu widersprechende Uebersetzung, deren Sinn ungefähr sein mag: man solle nicht meinen, weil der Eine ohnehin reich, der Andere arm sei, so könne man eher dem Armen Recht geben. Keineswegs heisst מכך hier „honoravit" (Morin. und Castell.), es hat vielmehr wie in den verwandten Dialecten, so auch im sam. (vergl. z. B. die Paraphr. zu Genes. 48, 17) die entgegengesetzte Bedeutung „bedrücken, verringern".

Das. 22, 23 ist שרוע וקלוט übersetzt צרום וגרום; daher Cast. צרם, excrescens membris. Aber dieses hat gerade die entgegengesetzte Bedeutung „abschneiden, abkneifen", sowohl im chald. (vergl. Aruch Art. צרם) als im arab. صرم. Da hier von den Fehlern die Rede ist, welche ein Thier zum Opfer untauglich machen, so scheint der Paraphrast mit צרום jenen in den Talmuden (vergl. die von Aruch das. beigebrachten Stellen) so häufig angeführten Fehler (בכור oder) צרם אזן הפר zu meinen, ein Thier, dessen Ohr abgeschnitten oder abgerissen ist, da צרם in den Talmuden fast ausschliesslich in diesem Sinne gebraucht wird. — Das. 25, 10 ist וקראתם דרור, augenscheinlich weil es dem Uebersetzer der Zusammenhang so zu fordern schien, übersetzt וחזמנון כרוז „ihr sollt einen Aufruf (Herold?) anordnen"; vergl. die Paraphr. zu Genes. 41, 43 und Num. 1, 7. Castell. hat fälschlich כרוז, libertas.

ושרת את אחיו Num. 8, 26 schien den alten Versionen mit dem vorhergehenden Verse ולא יעבד עוד im Widerspruch zu stehen. Während Vulg., eruntque ministri fratrum suorum, und Pesch. ..., diese Stelle so erklären, dass der Levite

vom fünfzigsten Jahre ab den Dienst nicht mehr selber zu versehen, sondern den jüngern durch kleinere Dienstleistungen zur Seite zu stehen haben, übersetzen die LXX καὶ λειτουργήσει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, als ob stünde ושרת אחיו, und Saad. نكن يخدمه احوته, als ob ישרתוהו stünde. Vergl. noch Sifri z. St. Die sam. Paraphr. übersetzt וילף עם אחיו „er soll seine Brüder unterrichten", welche Auffassung in ihrem Texte begründet zu sein scheint, der את mit der diacritischen Linie, also im Sinne von עם hat. Möglicherweise war es bei den Samaritanern Gebrauch, dass ihre Leviten bis zum fünfzigsten Jahre den Tempel- und Opferdienst zu versehen, von dieser Zeit ab die jüngern Leviten darin zu unterweisen hatten.

Das. 16, 11 redet Mose Korah mit den Worten an לכן אתה וכל עדתך. Nun hat der sam. Text לכן mit der diacritischen Linie, um anzuzeigen, dass כן hier nicht als adverb. „so, also" zu fassen sei, sondern als adject. gleich ישר „ehrlich, aufrichtig"; כן in diesem Sinne gibt aber die Paraphr. immer שפיר eigentlich „schön", also richtig, wie z. B. das. 27, 7 כן בנות צלפחד דברות und das. 36, 5 כן מטה בני יוסף דברים — אשפיר בנת צלפחד ממלאן — שפיר שבט בני יוסף ממללים. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, dass im sam. die Verneinungspartikel לא häufig verkürzt als ל zum folgenden Worte gezogen wird; der Uebersetzer nahm also hier לכן gleich כן לא und übersetzte אתה וכל כנשתך לשפיר (= לא שפיר), so dass Mose zu Korah spricht: „nicht Recht hast du und deine Rotte". Wir glauben nicht, dass Castell. Recht hat, wenn er לשפיר „certissime" übersetzt.

Das. 22, 5 אל בלעם בן בעור פתורה hat der sam. Uebersetzer, der das ה- locale wie sein Text in den meisten Fällen missversteht,[5]) פתורה nicht als nom. propr. gefasst, wie Castell. und Uhlem. meinen, sondern von פתר „deuten, auslegen" abgeleitet; deshalb hat er ליר בלעם בר בעור פשורה „zu Bileam, dem Ausleger"; vergl. Genes. 40, 8 ופתר אין אתו, sam. Paraphr. ופשור ליה יתה. Ganz so hat auch Abu-Said الى بلعم بن بعور المفسر; ähnlich auch Pesch. ܦܫܪ.

[5]) Vergl. unsere Dissert. S. 8 und S. 46.

Das. 30, 2 ראשי המטות, sam. Paraphr. סכומי שבטיה. Hier ist ראש als „Summe“ genommen, סכום von dem chald. סכם „zählen“; vergl. z. B. Exod. כי תשא את ראש בני ישראל, sam. Paraphr. ית סכום בני ישראל; sie übersetzt also: „sprich zu der Gesammtzahl der Kinder Israel“. Unrichtiger ist ihre ähnliche Uebersetzung Genes. 40, 13 ית סכומך — ישא פרעה את ראשך*) und das. V. 20 zweimal ית סכום — את ראש שר המשקים. Castell. hat nun gar mit Bezug auf diese Stellen סכום, caput.

Deuter. 3, 5 ist דלתים ובריח übersetzt דרשים ודנגר; daher Castell. דנגר „vectis“ hat. Aber בריח in diesem Sinne heisst sonst immer נגר, נגרה; vergl. das arab. نجران sowie die Paraphr. zu Exod. 26, 26. 27. 28 u. a. O., woselbst auch Jonath. überall נגרא hat. Die Wurzel נגר hat im chald. und syr. die Bedeutung „mit dem Riegel verschliessen“; ד ist hier relat. pronom. und דנגר = דמתנגר heisst „(die Stadt) die mit dem Riegel verschlossen ist“. בריח ist demnach als nom. patient. gefasst; דנגר ist gewiss kein substantiv. — In demselben Verse ist ערי הפרזי übersetzt קורי פריגאתה. Castell. erklärt פריגאתה „non muratae“; weil פרזי, nach dem Vorgange des Onkel. (קרוי פצחיא) und der Vulg. (quae non habebant muros) gewöhnlich so übersetzt wird.[7]) Aber diese Auffassung ist keineswegs eine allgemeine; LXX fassen פרזי als nom. propr. gleich פריזי und übersetzen τῶν Φερεζαίων; Pesch. nimmt es „ausgedehnt, eben“ ܦܘܪܫܐ ܕܦܫܝܛܐ. Die sam. Paraphr. hat aus allerdings nicht leicht einzusehenden Gründen „Handelsstädte“ übersetzt, denn das bedeutet קורי פריגאתה; פרג im chald. und syr. „tauschen, umtauschen“ und da der Handel ursprünglich Tauschhandel war, פריגה, Handel. Vergl. Deuter. 23, 18 מחיר כלב sam. Paraphr. פריגת כלב. Wahrscheinlich hat der Uebersetzer פרזי von פרז gleich פרג in dem oben angegebenen Sinne abgeleitet.

Das. 11, 10 ist והשקית ברגליך gegeben ותשקי בסהדך; der Uebersetzer hat ברגליך im übertragenen Sinne genommen, wie

---

[6]) Winer a. a. O. S. 33 hat diese Uebersetzung missverstanden und fälschlich „rationem tuam“ übersetzt.

[7]) Die An. Sam. z. St. erklären genauer פריגה entspreche mit Verwechselung des ז und ג dem פרזי des hebr. Textes, und פריגה bedeute „Dorf“ wie das italienische „borgo“!!

er es auch Genes. 30, 30 gethan hat, wo er ויברך ה' אתך לרגלי ebenfalls בסעדי gibt; dieses aber entspricht dem hebr. בעדי. Castell. hat nichtsdestoweniger סהד, adventus, pes; mit demselben Rechte könnte er auch behaupten צמות bedeute ebenfalls „Fuss", weil es oft רגל entspricht; z. B. Exod. 11, 8 העם אשר ברגליך, sam. Paraphr. עמה דבצמותך und Deuter. 11, 6 דבצמותון — היקום אשר ברגליהם. Es ist dies eine richtige Umschreibung für רגל in dem Sinne „Gesellschaft, Gefolge"; צמת heisst „versammeln, vereinigen"; also צמות „Vereinigung, Gesellschaft". Vergl. Genes. 41, 46 לקמצים sam. Paraphr. לצמותים und Chol. 71a. צומת הגידין und das. מקום שגידין צומתין, der Ort, wo sich die Sehnen vereinigen. — Das. 25, 11 will der Paraphrast מבשין als einen Ausdruck, der sich mit der Heiligkeit der Bibel nicht verträgt,*) nicht wörtlich geben; er übersetzt daher בבסרה, das aber noch keineswegs „pudenda" heisst (Castell.), sondern wie immer „Fleisch".

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen und Anzeigen.

Geschichte der Juden und ihrer Literatur in den romanischen Staaten zur Zeit des Mittelalters von 700—1200. Nach den Quellen dargestellt von Dr. M. Braunschweiger. Würzburg, A. Stubers Buchhandlung, 1865. 198 Seiten.

Ausstattung und Druck dieses Buches ist vortrefflich; doch dies ist natürlich ganz nebensächlicher Natur, die Cardinalfrage richtet sich auf den Gehalt, den innern Werth; ob das Buch dem Zwecke, den es sich gestellt, auch wirklich entspricht. Das Buch kündigt sich an, als eine Geschichte der Juden

*) Vergl. unsere Dissert. S. 25.

u. s. w. nach den Quellen dargestellt und tritt mit dem Wunsche auf (Vorrede S. VI.), „durch eine getreue Angabe und Darstellung der Quellen und die hierauf beruhende Auffassung der Arbeit auch den gelehrten Kreisen einen kleinen Beitrag zur Geschichte des Judenthums zu liefern". Da also der Verfasser durch eine auf den Quellen beruhende Auffassung selbst den gelehrten Kreisen einen Beitrag verspricht, so ist natürlich zu erwarten, dass der Verfasser die Quellen und das der Geschichtsschreibung zur Verfügung stehende Material in eigener, origineller, von den bisherigen Historikern verschiedenen Art und Weise benutzt und ausgebeutet hat, zumal dieses — wie uns der Verfasser versichert — noch keineswegs so verarbeitet und wissenschaftlich durchforscht ist, als es allen Anforderungen der historischen Kritik gegenüber, nothwendig und wünschenswerth erscheint. Allein, wir haben vergebens gesucht und haben nirgends auch nur den Schatten einer originellen Verarbeitung und Auffassung gefunden, vielmehr folgt der Verfasser überall nur den Spuren, welche von früheren Historikern bereits längst betreten sind;[1]) worin er sich von diesen unterscheidet, ist höchstens die Erzählung von Märchen aus dem Schalscheleth hakab. S. 75, A. 4, S. 157 ff., welche als historische Thatsachen ausgegeben werden. Es kann dies Letztere auch als Beispiel für die Darstellung der Quellen gelten, welche irgendwie zu prüfen der Verfasser sich nirgends die Mühe nimmt So wird ebenfalls der Iggereth ha Rambam, S. 73 ohne Weiteres als echt angenommen, obwohl man an dem masslosen Symbolisiren dieser Epistel leicht erkennen kann, dass sie schwerlich von Maimonides herrührt. Endlich wird auch das Versprechen einer getreuen Quellenangabe durchaus nicht erfüllt. Man sehe das erste Capitel der ersten Abtheilung. Hier wird die Geschichte der Juden in Spanien während 700—900 erzählt; in diesem ganzen Capitel werden zwei Dinge quellenmässig belegt: 1) dass die Statthalter Spaniens den Juden sogar

[1]) Zu rügen ist es, dass bedeutende historische Entdeckungen auf ihre Urheber nicht zurückgeführt werden. Die Existenz des Chazarenreiches wird z. B. als selbstverständlich angesehen S. 67, A. 1. Ein anderes Beispiel S. 67, A. 1.

gegen des Königs Gebot Schutz gewährt, Lex Visigoth. etc.; 2) dass Kalir zu den weisesten Männern gehört und Poetan gewesen, Schewule Lek etc. Warum aber gerade diese zwei Punkte zu der Ehre kommen, actenmässig belegt zu werden, ist gar nicht abzusehen, und in der That ist bei Grätz, aus dem diese Nachrichten zumeist geschöpft sind, Alles ohne Unterschied aus den Quellen nachgewiesen; dergleichen finden wir nun in diesem Buche sehr oft, Manches wird ausführlich, fast gewissenhaft ängstlich belegt, Anderes nur kärglich oder gar nicht bedacht, ohne dass irgend welches Princip dabei zur Richtschnur genommen wird. Demnach sind wir wohl es auszusprechen berechtigt, dass den gelehrten Kreisen kein Beitrag durch diese Arbeit geboten wird; diese erhebt sich durchaus nicht über das, was von früheren Historikern geleistet worden, bleibt sogar oft noch zurück. Am Meisten ist das Grätz'sche Werk benützt, aus welchem geradezu excerpirt worden; das uns vorliegende Buch hat höchstens den Werth eines solchen Excerpts. Ist jedoch wenigstens dieses Excerpt in origineller, verständiger Auffassung ausgearbeitet worden? Denn nur in diesem Falle hat der Verfasser das Recht zu glauben, dass seine Schrift sowohl durch ihren objectiven, thatsächlichen Inhalt, als auch in Betreff der Darstellung desselben, die kurz, gedrängt und deutlich ist, einem grösseren, gebildeten Publikum eine nicht unwillkommene Gabe sein mochte. Dies müsste sich dadurch bekunden, dass — entweder der Pragmatismus und innere Zusammenhang der Geschichte klar und deutlich auseinandergesetzt würde — oder dass Einzelschilderungen der bedeutendsten Männer sorgfältig ausgeführt und tief angelegt werden — oder endlich, dass die Darstellung irgend welchen Reiz stylistischer Gewandtheit dem Leser bietet. Den Pragmatismus, die Hauptzierde des Grätz'schen Werkes, würdigt der Verf., sei es mit oder ohne Absicht, keines Blickes. Die Uebergänge von einer Geschichtsperiode zur andern werden fast immer vermittelt durch ein „Richten wir nunmehr unsern Blick" (S. 6), oder „Blicken wir nun" (S. 9), oder „Es erübrigt (?) uns noch, ihren Zustand in Frankreich zu erwähnen" (S. 41), „In Folgendem wollen wir u. s. w." (S. 90), „Ehe wir nun zu einer weiteren Darstellung" (S. 113). — Nicht viel besseres Schicksal haben die Einzelschilderungen der bedeutenden Männer; anstatt ihre

specielle Eigenthümlichkeit, durch welche sich jeder neben dem andern in seiner Weise auszeichnet, vor uns zu entwickeln, begnügt sich der Verfasser mit allgemeinen, wenig oder vielmehr Nichts sagenden Phrasen; z. B. Kalir gehörte „zu den weisesten Männern" (S. 5), „des Moses (Ibn Esra) Genie gehörte zu den seltensten. Er war nicht allein in den jüdischen Büchern bewandert, sondern besonders auch mit der Poesie, so wie gleichfalls mit der griechischen Literatur sehr vertraut" (S. 62, 65). Ferner weiss der Verfasser über die gewiss sehr eigenthümliche Weise der Begabung Abraham ibn Esras kaum viel mehr zu sagen, als: „Er zeichnete sich auf dem gesammten Gebiete der Wissenschaften aus und stand wegen seiner Gelehrsamkeit und seiner gediegenen Arbeiten bei den Christen nicht minder in hohem Ansehen, als bei den Juden. Er war nicht nur ein tiefer (?) Kenner seiner hebräischen Sprache, sondern eben so auch der arabischen u. s. w. Ausserdem war er mit den Wissenschaften der Mathematik, Arzneikunst, so wie mit der Poesie vertraut und überlieferte uns hierin (?) hochgeschätzte Werke" (S. 73 ff.) Interessant ist auch zu bemerken, dass der Verfasser, anstatt uns die Daten vorzulegen, aus denen wir uns selbst über diese Männer ein Urtheil bilden könnten, es vorzieht, die Urtheile Anderer, oft die der Zeitgenossen zu referiren (S. 61, 65, 73). — Also gibt diesem Buche weder die pragmatische noch die biographische Seite irgend welchen Vorzug, seine Berechtigung kann es sich also nur durch die stylistische Eigenthümlichkeit vindiziren. Von dieser geben wir jetzt einige weitere Proben, obwohl die bereits angeführten Citate auch hierfür bereits Zeugniss abgelegt haben. Gleich auf der ersten Seite wird nach einer langathmigen, nicht ganz correcten Periode von den Juden gesagt: „Anfangs wurde der zerstreute Stamm ein Werkzeug der Römer, welche denselben wegen seiner loyalen (!) Haltung manchmal begünstigten". Wozu aber diente denn der zerstreute Stamm den Römern als Werkzeug? Das vergisst der Verfasser uns zu sagen. Ferner: „Alfassi's Schule, so wie auch nicht minder die des Ibn Giath, waren stets sehr zahlreich besucht und liessen sehr viele angesehene Männer aus sich hervorgehen, die alle mit Gelehrsamkeit sehr vertraut (!) waren, sei es nun blos im Talmudstudium oder auch noch in Poesie, Philosophie und Mathematik u. s. w." (S. 60).

Ferner: „Obgleich man in der echten Philosophie keine Gegnerin für die Religion erblickte, so scheint man sich doch einigermassen vor den Gefahren gescheut zu haben, welche die Theologie bei philosophischen Betrachtungen zu bestehen hat, indem der Verstand dabei so leicht auf krumme Wege gerathen kann, wenn man nicht tief und gründlich genug eindringt, so dass dann falsche Schlüsse entstehen, wodurch manche gegenständliche Wahrheit negirt, ja am Ende geradezu verworfen wird" (S. 156).

Jetzt nur noch einen Beleg für die Art und Weise, wie der Verfasser seinen Stoff und sein Urtheil handhabt. Der Verfasser meint nämlich (S. 168 ff.), es gebühre Maimonides um so grössere Ehre und Anerkennung, weil er die wahre Philosophie zu einer Zeit, wo sie so sehr danieder lag, gelehrt hatte; dies wird am a. O. beglaubigt durch ein: „Hören wir, wie ein späterer Philosoph, Baco, die mittelalterliche Philosophie in wenigen Worten schildert. Er sagt u. s. w." Nun wird hierfür Schwegler, Gesch. der Phil. angeführt. Vor Allem darf keine wissenschaftliche Arbeit Aussprüche eines Philosophen aus dem ABC-Buch von Schwegler citiren; dann sagt dies Baco gar nicht in diesen wenigen Worten und der Verfasser hat das „sagt Baco" bei Schwegler missverstanden, indem dies „sagt" nicht, wie der Verfasser glaubt, die Bedeutung von „inquit" hat, sondern gleich „arbitratus est, hält dafür" verstanden werden muss. Baco sagt dies nämlich nicht in wenigen Worten, sondern auf allen Blättern seiner Philosophie; diese ist fast nur ein Kampf gegen die Scholastik. Schliesslich können wir dem Verfasser ganz bestimmt versichern, dass Baco, auch wenn er Maimuni gekannt hätte, sein Urtheil gar nicht zurückgenommen, ja nicht einmal modificirt hätte, da er die ganze Richtung, in der sich ja auch Maimuni befindet, im Auge hat; auch ist es ungerecht und unwahr, was übrigens oft auch von gewichtigen Männern geschieht, dem Christenthume um diese Zeit vor oder mit Maimuni selbstständige Denker abzusprechen. Johann Scotus Erigena ist einer der bedeutendsten Philosophen, die je existirt haben, auch Anselm von Canterbury, und diese haben ja kurz vor Maimuni gelebt; von den Arabern haben die Christen allenfalls die Autorität des Aristotelismus überkommen. — Zum Scherz verrathen wir noch, dass die Gelehrsamkeit, welche der Verfasser in un-

angemessener Weise auf demselben Blatte zum Besten gibt — dass nämlich Thomas von Aquino und Duns Scotus die Stifter zweier philosophischen Schulen geworden, aus demselben ABC-Buche von Schwegler ziemlich wörtlich herausgeschrieben ist.*) Hiermit glauben wir die Prämissen geliefert zu haben, aus denen sich jeder Leser mit Leichtigkeit seinen Vers über das Buch bilden kann.

Dr. P. B.

Monatschronik.

Pesth. Herr Dr. Samuel Kohn aus Baja (Ungarn), Zögling des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau, ist als ungarischer und deutscher Prediger und Rabbinatsassessor an hiesiger Gemeinde angestellt worden und hat sein Amt bereits angetreten.

Prag. Die hiesige Gemeinde hat einen schmerzlichen Verlust erlitten durch den am 20. Juli erfolgten Tod des Herrn Ephraim Wehli. Derselbe hatte viele Jahre hindurch als Vorsitzender des Vorstandes die Gemeindeangelegenheiten geleitet, und sich durch aufopfernde Hingebung, so wie durch sein liebevolles, menschenfreundliches Wesen die Achtung und Liebe seiner jüdischen und christlichen Mitbürger erworben, die ihm ein ehrendes Andenken bewahren werden. Auch von Seiten der vorgesetzten Behörde sind ihm wiederholt Zeichen der Anerkennung seiner Pflichttreue zu Theil geworden.

---

*) Auch an allerlei Unrichtigkeiten fehlt es nicht. S. 151 wird z. B. gesagt, dass Alcharisi alle seine Vorgänger übertroffen habe; als Vorgänger steht unten stumm und still „Immanuel“ bezeichnet. Dieser kann doch füglich nur Immanuel Raumi sein; leider hat dieser aber ungefähr 100 Jahre nach Charisi erst gelebt.

Rückblick auf Zustände und Ereignisse der Juden in Frankreich, Italien, dem Orient und der Nordküste Africa's während der letztvergangenen Decennien.

Nach Mittheilungen des Herrn Albert Cohn.

(Fortsetzung.)[1])

In Wien wurde mir bereitwillig der Schutz gewährt, dessen ich bedurfte, wenn mein Unternehmen glücken sollte. Im Besitze sehr eindringlicher Empfehlungsschreiben an den österreichischen Gesandten in Constantinopel wie an die Consulate in den verschiedenen Hafenstädten der Levante, verliess ich Wien und begab mich nach Triest, wo ich mich am 22. Juni 1856 auf einem Dampfer der Lloyd-Gesellschaft einschiffte. Eine glückliche Fahrt brachte mich in 36 Stunden nach Corfu, wo ich den früheren Oberrabbiner von Rom, den verstorbenen D. Hazan, der später Rabbiner von Alexandrien ward, antraf. Hazan war in Jerusalem geboren, besass aber eine grosse Vorliebe für die Literatur des Abendlandes, und war daher ganz vorzüglich geeignet, den Fortschritt der orientalischen Bevölkerung zu befördern. Allein sein abenteuerliches seltsames Wesen veranlasste alle Ge-

[1]) Durch die zu Breslau mehrere Monate herrschende asiatische Brechruhr wurde die Ausgabe des vorigen und dieses Monatsheftes verspätet. D. Red.

meinden, die ihn an ihre Spitze berufen hatten, sich seiner nach kurzer Zeit wieder zu entledigen. Und so kam es, dass er im Elend seine Tage in Jaffa beschloss, als er nach einer zwanzigjährigen Irrfahrt den heimatlichen Boden wieder betreten hatte.

In seiner Begleitung besuchte ich die öffentliche jüdische Schule zu Corfu, und hörte dort ziemlich geläufig Mischnah und Talmud in neugriechischer Sprache vortragen. Unsere Glaubensgenossen wurden damals sehr hart behandelt; die englische Regierung, unter deren Protectorat die Insel stand, mischte sich grundsätzlich nicht in die innere Verwaltung, welche in Folge dessen sehr vernachlässigt wurde. Seit dieser Zeit ist eine bedeutende Veränderung dort eingetreten, und unsere Glaubensbrüder sind gegenwärtig freie Bürger des griechischen Königreichs geworden.

Sonntag Morgen, den 2. Juli, erblickte ich von fern die Küste Egyptens und langte bald darauf wohlbehalten in Alexandrien an. In dem Hause eines europäischen Juden wurde ich gastfrei und liebevoll aufgenommen, verweilte dort aber nur kurze Zeit und machte mich dann auf den Weg nach dem Judenviertel.

Die Stadt selbst bietet dem Auge des Beobachters nichts Merkwürdiges dar. Ein Gemisch von allen möglichen europäischen und orientalischen Völkerschaften, die sich hier zusammenfinden, um Geld zu verdienen, gibt der Stadt eher das Aussehen eines grossen Stapelplatzes, als das einer Hauptstadt, an welche sich die reichen und ruhmwürdigen Erinnerungen des macedonischen Eroberers und Erbauers knüpfen. Die wenigen Tage, die ich vor meiner Abreise nach Jaffa in Alexandrien zubringen konnte, verwandte ich dazu, die Schulen, die vor vierzehn Jahren dort gegründet, aber wieder gänzlich verschwunden waren, von Neuem ins Leben zu rufen. Der alte Chacham Salomon Hazan, der wenige Wochen nachher starb, zeigte sich meinem Plane sehr gewogen und unterstützte durch seinen Einfluss die Bildung einer geordneten Gemeinde, was ich für das beste Mittel zur Gründung dauerhafter, lebensfähiger Anstalten hielt.

Alle in der Stadt ansässigen Israeliten, Fremde wie Einheimische, nahmen lebhaftes Interesse an diesem, im Orient noch neuen Versuche; eine einheitliche Gemeinde wurde gebildet und diese ernannte ein Comité, dessen Präsident Herr Valensin Lévy und dessen Secretär der gelehrte Herr Pereyra aus Livorno waren, und das mit grossem Eifer die Gründung von Knaben- und Mädchenschulen ins Werk setzte, die mit ähnlichen Anstalten in den europäischen Gemeinden einen Vergleich recht gut aushalten können.

Eine Versammlung in einer der Synagogen Alexandriens brachte mich in unmittelbare Berührung mit allen hervorragenden und angesehenen Männern der Stadt, und eine Conferenz, die nach dieser Versammlung abgehalten wurde, genügte, um eine Organisation zu schaffen, welche, Dank der wohlwollenden Theilnahme aller Gemeindemitglieder, die Lebenskraft hatte, sich bis heute zu erhalten; auch jetzt noch nehmen diese Anstalten an Zahl wie an Bildung zu. Des Himmels Segen ruht sichtlich auf dieser Hafenstadt, die gewissermassen den Schlüssel zum Orient bildet, und alle ihre Einwohner bemühen sich redlich, die Gnade der Vorsehung durch wohlthätiges, liebevolles Wirken zu verdienen. Alle Unglücklichen werden dort mit einer Herzlichkeit aufgenommen, und alle guten Werke mit einer Beharrlichkeit und Ausdauer gepflegt, die leider nur allzuoft den andern Gemeinden des Orients abgeht.

Ich hatte das Glück, mit dem alten Chacham baschi von Jerusalem, Rabbi Jizchak Kobo, zusammenzutreffen, der mit einem zahlreichen Gefolge die heilige Stadt verlassen hatte, um in verschiedenen Gemeinden Beiträge zur Tilgung einer alten Schuld zu sammeln. Ich unterhielt mich mit dem ehrwürdigen Greise, der officiell den Namen ראשון לציון (der Erste Zion's) trägt, über Alles, was mir zu wissen noththat, bevor ich den Boden der Stadt betrat, deren Name jederzeit einen ganz besondern Reiz für die Ohren desjenigen haben wird, der in seiner Jugend eine jüdische Erziehung genossen. Der Chacham kehrte nicht wieder nach Jerusalem zurück, er starb in

Cairo, wohin er sich zu dem oben erwähnten Zwecke begeben hatte.

Der freisinnige und civilisirte Vicekönig von Egypten, der während meines Aufenthaltes in Jerusalem starb, liess für den hohen Würdenträger der Synagoge prächtige Leichen-Feierlichkeiten veranstalten und zeigte sich in diesem Punkte nicht nur toleranter, sondern auch wohlwollender als viele europäische christliche Regierungen. Nachdem ich fünf Tage in Egypten verweilt hatte, schiffte ich mich am Freitage mit Herrn Michel Erlanger, der den sehnlichsten Wunsch hegte, vor seiner Rückkehr nach Europa Palästina zu besuchen, auf einem Fahrzeuge der österreichischen Lloyd-Gesellschaft ein und befand mich nach einer glücklichen Fahrt am Sonnabend Nachmittag auf der Rhede von Jaffa.

Kaum waren wir ans Land gestiegen, so fanden wir uns nicht nur von der Gemeinde von Jaffa, sondern auch von Deputationen verschiedener Vereine zu Jerusalem umgeben. Letztere hatten die beschwerliche Reise nur zu dem Zwecke unternommen, um mich auf dem alten Heimatlande Israels zu bewillkommnen. Unter Freudenthränen, wie sie wohl Joseph geweint hat, als er seine Brüder wieder erkannte, begaben wir uns in den kleinen Betsaal von Jaffa, um dort das Minchah-Gebet zu verrichten und Gott zu danken beim Eintritt in das Land, wo unser Erzvater Abraham die verheissungsreichen Worte gehört hatte: „Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden."

Das Ende des Sabbaths brachten wir im Hause des Rabbi Jacob Levy, des Dajan von Jaffa zu, und unterhielten uns dort mit den Delegirten der verschiedenen Gemeinden, die uns im Auftrage ihrer Mandanten Aufschlüsse über die wichtigsten Angelegenheiten und die zahlreichen Bedürfnisse unserer Brüder gaben. Jaffa selbst zählte damals kaum dreissig jüdische Familien, es hat sich aber seitdem bedeutend vergrössert. Die regelmässigen Fahrten der Dampfschiffe, die Nähe des Hafens Saïd der an dem Berührungspunkte der Landenge von Suez

mit dem mittelländischen Meere gelegen ist, endlich der Anbau von Baumwolle in der Ebene von Saron, alle diese Umstände haben bewirkt, dass aus dem schlechten und gefährlichen Hafen von Jaffa eine Handelsstadt geworden ist, die mit der Zeit eine grosse Bedeutung erlangen wird, und die schon jetzt hundertundfünfzig bis zweihundert jüdische Familien zählt, von denen ein grosser Theil aus Magrebin, d. h. aus Juden, die von Marocco gekommen sind, besteht.

Bald nach Ausgang des Sabbaths verliessen wir Jaffa, bestiegen unsere Esel und machten uns in der Begleitung von etwa dreissig Personen, welche die verschiedensten Trachten trugen und sich in verschiedenen Sprachen unterhielten, auf den Weg nach Jerusalem. Hinter uns das Meer, vor uns die Berge Juda's, die wir bei Tagesanbruch erreichen mussten, ritten wir bei hellem Vollmondschein langsam weiter, und machten nach einem vierstündigen Ritt gegen Mitternacht vor einem kleinen arabischen Kaffeehause in Ramleh Halt. Nach einer Stunde brachen wir wieder auf, und gelangten bei Sonnenaufgang an den Fuss des Gebirges, woselbst wir kurze Zeit verweilten, um das Morgengebet zu verrichten.

Von da wird die Reise beschwerlich und ermüdend. Das Wort der Schrift „in seinen Bergen sind Erz und Eisenstücke" ist noch heute eine Wahrheit. Ein Weg, der von Pilgern aller Confessionen so oft durchzogen wird, müsste die Aufmerksamkeit der Regierung auf sich lenken, aber die Nachlässigkeit der Türken zeigt sich hier in ihrer wahren Gestalt. Wir bahnten uns langsam einen Weg und kamen in der heissesten Stunde des Tages an die Citadelle des Chefs von Abu-Ghusch, auf dem ehemaligen Gebiete des Stammes Benjamin. Der Scheich stieg von seinem Thurme herab, bot uns Honig an und bat mich, sein Pferd zu besteigen; ich lehnte diese Gunst ab und wir setzten unsern Weg in der bisherigen Weise fort. Bald erblickten wir Leute zu Fuss und zu Pferde, dann auch einzelne grössere und kleinere Gruppen, und ich ersah hieraus, dass wir nicht mehr weit von dem Ziele unserer Wünsche entfernt sein können. Endlich

waren wir auf der Höhe eines kleinen Hügels angelangt, von wo aus wir eine Aussicht auf die Mauern von Jerusalem und auf die mit Steinen besäete Ebene hatten, die sich noch ungefähr eine halbe Wegstunde lang ausdehnte und mit Menschen gefüllt war; Greise und Kinder, Männer und Frauen jeglichen Alters und Standes drängten sich heran, um uns zu sehen und zu sprechen.

Wir, d. h. Erlanger und ich, waren vom Pferde gestiegen und wurden von allen Seiten aufs Freundlichste begrüsst. Nach der Sitte der Stadt zerriss man unsere Kleider, zum Zeichen der Trauer. Der Pascha und die meisten Consuln hatten die Kawahs geschickt, der Besitzer eines kleinen Kaffeehauses vor dem Jaffaer Thore, goss vor uns Kaffee auf die Erde, um unsere Ankunft zu feiern. Der Scheich-el-belad oder Bürgermeister von Jerusalem empfing uns sehr wohlwollend am Thore der heiligen Stadt, deren Andenken aus der Mitte der Menschen nicht erlöschen wird, so lange die Religion noch einen Einfluss auf Erden ausübt.

Von einigen Tausenden unserer Brüder geleitet, wurden wir bis ans Ende der Stadt geführt in das Haus der Talmud Thora, das zu einer Wohnung eingerichtet war. Kaum hatten wir uns ein Wenig ausgeruht, so empfingen wir die Vorsteher der verschiedenen Gemeinden, in die zum Unglück der Einwohner, Israel in der Hauptstadt seines ehemaligen Landes getheilt ist. Die zwei grossen Unterabtheilungen, Rayas oder ottomanische Unterthanen, und Fremde oder solche, die unter dem Schutze der verschiedenen Consuln stehen, liessen sich noch in gewissem Sinne vereinigen; hingegen die Gemeinden, die entweder verschiedener Abstammung sind, wie die Warschauer, die Oesterreichische, die Holländische und Deutsche Gemeinde, oder die hinsichtlich der Lehre sich von den übrigen unterscheiden, wie die Peruschim, Chassidim u. dergl. bewirken grössere Kosten, und bringen in Folge dessen die sittliche und finanzielle Unordnung hervor, die sobald nicht beseitigt werden kann.

In den ersten Tagen zogen wir, wie ich es überall zu thun pflege, Erkundigungen ein, sowohl von den Vor-

stehern und Leitern der einzelnen Gemeinden, wie vom Volke selbst, vor Allem aber auch von den Consuln der verschiedenen Mächte, von denen der österreichische Consul, Graf von Pizzamana, der später zur grossen und gerechten Betrübniss Aller auf seinem Posten gestorben ist, und der preussische Consul, der gelehrte Orientalist Rosen, mich ganz besonders wohlwollend und freundschaftlich aufnahmen. Nachdem ich mich mit den Angelegenheiten der Stadt ein Wenig vertraut gemacht hatte, lenkte ich alsbald Aller Aufmerksamkeit auf die Gründung eines Hospitals, dessen Nothwendigkeit von Jedermann anerkannt wurde. Ich sprach es offen aus, dass ich meine Reise erst dann recht eigentlich als von des Himmels Segen begleitet betrachten würde, wenn mir das Glück zu Theil werden könnte, vor meiner Abreise aus der heiligen Stadt eine solche Anstalt eröffnet zu sehen.

In voller Uebereinstimmung — ein Umstand, der sich in Jerusalem und vielleicht auch an manchen anderen Orten nur sehr selten ereignet — bestimmten wir das Haus, in welchem ich wohnte, zu diesem frommen Zwecke; ich miethete dasselbe zunächst auf ein Jahr und versprach, es später käuflich zu erwerben. Alle Abende in der ersten Woche versammelte ich einen Theil der Bevölkerung um mich, und wir sprachen miteinander von Israels Bestimmung, wie von der grossen freiheitlichen und civilisatorischen Bewegung, die sich überall zu unsern Gunsten zeigte, und die der Krieg zwischen Russland und den Westmächten nur begünstigen könne. Auf der Terrasse des nunmehrigen Meyer-Rothschild'schen Hospitals im Angesichte der Mauerreste des Tempels, verrichteten wir das Abendgebet, und manchmal war es Mitternacht geworden, bevor wir unsere Unterhaltung beschlossen. — Den ersten Sabbat sprach ich zu der ganzen Gemeinde in der Synagoge, die den Namen Synagoge des Rabbi Jochanan ben Saccai trägt; noch am selben Abend, nach Ausgang des Sabbat reisten wir nach Hebron ab. Zwischen zehn und elf Uhr Abends machten wir am Grabe Rahels Halt, und die poetische Gestalt

unserer Stammmutter, die ihre Kinder beweint, rief in uns allen eine eigenthümlich ernste und weihevolle Stimmung hervor. Ein kurzes Gebet wurde in der Kubah gesprochen, auf welcher ich die Namen Sir Moses Montefiore und Gustav von Rothschild fand, die vor kurzer Zeit hier gewesen waren; dann setzten wir unsere Reise fort und kamen gegen fünf Uhr Morgens in der Stadt des sehr Geliebten (al Khalel, nämlich Abraham) an. Auch hier war uns ein grosser Theil der jüdischen Bevölkerung entgegengekommen. Wir gingen sogleich in die Synagoge zum Morgengottesdienste und von da in die Wohnung des Vorstehers der Gemeinde, dessen Haus am äussersten Ende des Judenviertels gelegen war. Durch ein kleines Thor gelangt man in die Judenstadt, in der ungefähr achthundert Seelen wohnen. In Hebron herrscht noch grössere Armuth und Unordnung unter den Juden, als in Jerusalem; ein Räuberhauptmann, der die Gegend verwüstete und von den armen Juden alle Augenblicke Geld erpresste, vermehrte noch das Elend.

Eine Scene, die sich in meiner Gegenwart zutrug, bewies mir, wie gerecht die allgemeinen Klagen seien. Nachdem ich den Besuch des Muleslem oder Gouverneur der Stadt empfangen hatte, der mich ohne Weiteres fragte, ob ich nicht auf seinem Gebiete angefallen worden sei und Gott dankte, als er hörte, dass ich in allen unter seiner Botmässigkeit stehenden Ortschaften Schutz und Sicherheit gefunden hatte, liess sich ein Vetter des Räuberhauptmanns anmelden und trat herein in mein Zimmer, umgeben von einigen Männern, die bis an die Zähne bewaffnet waren. Man bot ihm, der orientalischen Sitte gemäss, eine Pfeife, Kaffee und Backwaaren an. Wir unterhielten uns über den Krieg und über die Folgen, die er haben könnte, und dann endlich verabschiedete sich der Herr. Der Gouverneur begleitete ihn, kam aber sogleich zurück und sagte mir, Jener verlange Geld. Ich wollte keine Schwierigkeiten machen und bot ihm, dem Rathe einiger anwesenden Glaubensgenossen gemäss, eine Summe an, die aber nicht für ausreichend befunden wurde und verdoppelt werden musste. Eine Viertelstunde dar-

auf kam dann ein Neffe des Räuberhauptmanns, den ich früher schon einmal in Jerusalem am Hofe des Pascha gesehen hatte. Es wiederholte sich dieselbe Scene, die mit der Entrichtung einer gleich hohen Summe schloss.

Ueber den Zustand meiner Brüder war ich in den wenigen Tagen sattsam unterrichtet worden; ich besuchte nun noch die Höhle Machpela und einige Orte die in der Geschichte David's eine Rolle spielen, verabschiedete mich dann vom Gouverneur und verliess die Stadt, begleitet von den heissesten Segenswünschen der unglücklichen Einwohner Hebron's. Bei unserer Rückreise kamen wir durch Bethlehem; in Jerusalem selbst bezog ich nicht mehr meine alte Wohnung, woselbst mit der grössten Schnelligkeit bereits alle möglichen Veränderungen vorgenommen waren. Tag und Nacht arbeitete man daran, das Haus zu seiner neuen Bestimmung umzuwandeln, und unter der einsichtigen Leitung meines Reisegefährten gedieh die Arbeit rasch vorwärts, da alle bei derselben beschäftigten Arbeiter sich die grösste Mühe gaben, dieses der Linderung der Leiden gewidmete Haus am Rosch-Chodesch Ab, am ersten Tage des Monats, in welchem der Jahrestag der Zerstörung des Tempels unter Nebucadnezar und unter Titus fällt, einweihen zu können. Während Alles, was Hände und Geschick zum Arbeiten hatte, arbeitete, Geld verdiente und froh war, es zu verdienen, statt Almosen zu empfangen, besuchte ich die Locale, in denen die Jugend unterrichtet wurde. Jeder Besuch machte mich traurig und niedergeschlagen, denn ich sah dort, wie sehr die Jugend vernachlässigt wurde, und errichtete daher eine Art Arbeitsschule, übergab circa 40 Knaben verschiedenen Gönnern, Herr Hausdorf übernahm die Beaufsichtigung derselben und Herr Polak aus Prag, der seit länger als zwanzig Jahren in Jerusalem ansässig ist und mit ausgebreitetem Wissen eine gewisse Methode verbindet, und sich mit grosser Leichtigkeit in den verschiedenen Sprachen, die in Jerusalem im Gebrauch sind, unterhalten kann, unterrichtet die Knaben täglich zwei Stunden. In dieser Anstalt, welcher der Baron Raimund Franchetti sogleich 3000 Franken und die folgen-

den Jahre eine regelmässige, jährliche Unterstützung von 1500 Franken zugewendet hat, sind bereits fast zweihundert Handwerker ausgebildet worden, von denen sich einige nach Alexandrien und Beyruth begeben haben, und von denen Andere wenigstens theilweise durch Ausübung ihres Handwerkes sich ihren Lebensunterhalt erwarben.

Ich versuchte in derselben Weise eine Schule für junge Mädchen ins Leben zu rufen, denn deren Bildung wird, den orientalischen Gewohnheiten gemäss, vollkommen vernachlässigt; allein es sollten noch Jahre vergehen, bevor dieser Versuch mit Erfolg und mit einiger Aussicht auf eine längere Dauer ausgeführt wurde.

In dieser Zeit machten wir auch einen Ausflug nach Ramah, dem Aufenthaltsorte des Propheten Samuel, und unternahmen die Reise nach Sichem oder Naplus. Vor dieser Stadt, die nur zwölf bis fünfzehn jüdische Familien zählt, begegnete uns ein junger Mann, der aus Persien gekommen war, um die Schechita zu erlernen, ein Umstand, der uns Gelegenheit gab, in das Elend unserer Brüder in diesen Gegenden einen Einblick zu thun. Am Freitag erreichten wir die Stadt und stiegen in der Wohnung eines Glaubensgenossen ab, der uns schon in Jerusalem besucht hatte.

Der Nachmittag wurde dem Besuche des Berges Garizim gewidmet. Die Stadt, durch den Ueberfluss an Gewässern, die nach einer Legende aus dreihundertundsechzig Quellen fliessen, sehr fruchtbar, ist in einem Thale gelegen, zwischen dem Berge des Segens, der noch jetzt in der Fülle von Weinbergen prangt, und zwischen dem Berge des Fluches (Ebal), der ganz nackt und kahl ist, was um so mehr ins Auge fällt, da die ganze Umgegend, wie erwähnt, äusserst fruchtbar ist.

Am Fusse des Garizim befindet sich eine Moschee, die den Namen Abel-Jakub (Trauer Jakobs) trägt, der nach der Ueberlieferung dort den Verlust Josephs beweinte. Auf dem Gipfel des Berges besichtigten wir die Ruinen des alten Tempels der Samaritaner, die sonst von einem Muselman bewacht werden, damals aber war der Wächter zufällig abwesend.

Am folgenden Tage, einem Sabbathe, verfügten wir uns nach Beendigung des Gottesdienstes, der in einem von der kleinen und armen Gemeinde gemietheten Zimmerchen des Klosters der Derwische abgehalten wurde, zu dem alten Selama, dem Hohenpriester, mit welchem der verstorbene Sylvestre de Sacy in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts in Briefwechsel gestanden hatte, und der jetzt bei seinem Sohne und Nachfolger Amram wohnte. Er las und erklärte gerade einer kleinen Anzahl ziemlich bejahrter Männer den Wochenabschnitt. Dann folgten wir ihm in die Synagoge, wo gegen zwei Uhr Nachmittags der öffentliche Gottesdienst abgehalten wurde, bei welchem dreiundsechzig Männer, die das dreizehnte Jahr zurückgelegt hatten, anwesend waren. Die Totalsumme der samaritanischen Bevölkerung, Frauen und Kinder eingerechnet, betrug zu jener Zeit hundert und vierundreissig Seelen. Auf diese kleine Ziffer hat sich die Zahl derjenigen reducirt, die im Alterthume die Ursache so heftiger Feindschaft und so vieler Leiden in der jüdischen Geschichte gewesen waren. Die Familie des Hohenpriesters, die uns des Abends nach Ausgang des Sabbats besuchte, besteht aus ihm und zwei jüngern Brüdern; er selbst hatte keine Kinder. Die Ceremonien haben grosse Aehnlichkeit mit den Gebräuchen der Muhammedaner, und der Name Moses wiederholte sich alle Augenblicke in dem Gebete, das wir hörten. Des Abends stiegen wir mit unserem Gaste auf die Terrasse und bewunderten die Schönheit der Landschaft, während uns der Hohepriester die Bosheit der dortigen Einwohner schilderte, die als die grausamsten des ganzen Landes berüchtigt sind. Dann gesellte sich auch noch ein Derwisch zu uns, der, natürlich für klingende Münze, Gebete für unsere glückliche Rückkehr hersagte.

Darauf machten wir uns wieder auf den Weg nach Jerusalem, woselbst wir Sonntag anlangten, um die nöthigen Vorbereitungen für die Einweihung des Hospitals zu treffen, die auf Mittwoch den 26. Juli, den ersten Tag des Monats, Ab 5614, festgesetzt war.

Der Tag selbst ist ein Gedenktag in der neuern Ge-

schichte der heiligen Stadt geworden. Schon am frühen Morgen, gleich nach Beendigung des Gottesdienstes, sah man die ganze israelitische Bevölkerung der Stadt Festgewänder anlegen, und Tags zuvor hatten zahlreiche Geldvertheilungen unter die Armen aller Confessionen und Secten, sowohl der israelitischen, wie der christlichen und muhammedanischen stattgefunden.

Ein Band echter brüderlicher Liebe sollte die Einwohner Jerusalems daran erinnern, dass die Nachkommen der ehemaligen Herren des heiligen Landes die Morgenröthe einer neuen Zeit durch einen Act der Dankbarkeit gegen die Vorsehung, die Israel niemals verlassen hat, und durch einen Ausdruck der Liebe gegen alle Kinder des wahren Gottes zu begrüssen pflegten. Das consularische Corps begab sich in corpore um acht Uhr Morgens in meine Wohnung, und vom Hause meines Wirthes, des Herrn J. Altaras aus, schlugen wir unter dem Zurufe der Menge die Richtung nach dem Hause ein, das bald den Namen israelitisches Hospital Mayer-Rothschild von Jerusalem tragen sollte. Je mehr wir uns unserem Bestimmungsorte näherten, desto grösser wurde die Volksmenge, die uns mit ihren Segenswünschen begleitete. Am Thore des Hospitals angelangt, das eine dreifache Inschrift in hebräischer, arabischer und französischer Sprache hatte, damit man die Bestimmung des Hauses alsbald erkennen konnte, wurden wir von den Rabbinen und den Repräsentanten der verschiedenen Gemeinden und Körperschaften empfangen.

Der ziemlich geräumige Hof war für die Abhaltung der Feierlichkeit ausersehen und konnte mit der in demselben befindlichen Terrasse, welche die Aussicht auf die westliche Mauer des alten Tempels bot, etwa fünfhundert Personen fassen, allein draussen befand sich die ganze jüdische Bevölkerung.

Nach einigen Bewillkommnungsworten, die ich an die Vertreter der Grossmächte richtete, stimmten die Talmud-Thora-Schüler einige Psalmen an; dann folgte eine Rede, in der ich dem Gefühle Ausdruck gab, von dem mein Herz in diesem Augenblicke überströmte, nämlich dem

Gefühle der Hoffnung, dass dieses den menschlichen Leiden geöffnete und ihrer Linderung gewidmete Haus für die israelitische Bevölkerung die erste Anstalt werden würde, durch welche die alte Zeit sich mit der neuen verbände. Alle Anwesenden theilten diese Empfindungen und waren zugleich freudig überrascht, denn man hatte nicht geglaubt, dass drei Wochen genügen würden, Krankensäle zu schaffen, eine Apotheke zu errichten und Ordnung herzustellen, wo bis dahin die grösste Anarchie und der Mangel alles dessen, was Regel heisst, geherrscht hatte. Mein Reisegefährte Herr Erlanger und der Doctor Neumann, welcher Primärarzt der neuen Anstalt wurde, hatten auch in der That Alles, was in ihren Kräften stand, aufgeboten, um dem Hause die Gestalt und das Aussehen eines Hospitals zu geben. Zwölf Jahre sind seitdem vergangen, Tausende von Kranken haben in diesem Hause theils Pflege und Linderung ihrer Schmerzen, theils gänzliche Heilung ihrer Leiden gefunden und sind auf das Liebevollste und Sorgfältigste behandelt worden. Zu dieser ersten Anstalt, die nach unserer festen Ueberzeugung der Anfang einer neuen Aera für Jerusalem sein wird, haben sich im Laufe der Zeit noch andere Institutionen gesellt, die ebenfalls von segensreichem Einflusse für unsere dortigen Glaubensgenossen geworden sind.

Die wenigen Tage, die ich noch in der alten Davidsstadt zuzubringen hatte, verwandte ich auf die Organisirung der Schulen für Lehrlinge, auf einen Besuch in Bethlehem, wo ich auf Wunsch der Priester des Klosters eine Prüfung in ihrer Schule abhielt, und auf Abschiedsvisiten beim Pascha wie bei allen Verwaltungsbehörden und Consulaten der Stadt.

Am Sonntage vor dem Gedenktage der Zerstörung Jerusalems verliessen wir die heilige Stadt, erfreut über Alles, was wir gesehen und geschaffen hatten, und von dem Wunsche beseelt, unsere Kräfte dem schönen Werke, zu dessen Entstehung wir mitgewirkt hatten, auch fernerhin zu widmen. Den ganzen Weg sprachen wir von der so merkwürdigen Geschichte Jerusalems und des Volkes, dessen Hauptstadt es gewesen.

Um Mitternacht begegneten wir in der Ebene von Saron dem französischen Consul, der von einem Ausfluge nach Jaffa zurückkehrte. Die Befürchtungen, die er hegte, sind Gott sei Dank nicht eingetroffen, und er hat als Generalconsul von Tripolis, wohin er später berufen worden ist, oftmals von Pilgern die ununterbrochen fortschreitende Entwickelung rühmen hören, welche die neuen Anstalten am Sitze seines frühern Consulats nehmen.

Nach einer glücklichen Ueberfahrt gelangten wir am 9. Ab nach Alexandrien, wo wir freundlich empfangen und von allen Seiten von Neugierigen bestürmt wurden, die aus unserem Munde die guten Nachrichten über Jerusalem vernehmen wollten. Der folgende Sabbat war, wie sein Name sagt, wirklich ein Sabbat des Trostes für unsere Glaubensbrüder in Alexandrien.

Alle Freunde unserer Sache, zu denen ich besonders den österreichischen Generalconsul von Egypten, Herrn Hüber zähle, begleiteten mich auf das Dampfboot der Lloyd Gesellschaft, welches mich nach Constantinopel bringen sollte; und am 11. August erreichte ich nach einer sechstägigen Fahrt und mehrstündigem Aufenthalte in Smyrna die Hauptstadt des türkischen Reiches. Noch in Reisekleidern wurde ich vom damaligen österreichischen Gesandten bei der Pforte, dem Baron Bruck, empfangen und brachte ich einige Tage bei ihm in seiner Residenz zu Bujukdere, auf dem Bosporus zu, um durch seine Vermittelung vom Sultan Abd-ul-Medjid Alles, was uns für die Entwickelung der jüdischen Angelegenheiten nöthig schien, zu erlangen. In Herrn Bruck fand die Sache der Juden in der That einen treuen Freund, und dieser Umstand kam uns sehr zu statten, da damals gerade der Krimkrieg und der aus diesem Kriege hervorgehende Friedensvertrag Gelegenheit bot, die Beziehungen zwischen der Pforte und ihren nicht zum Islam gehörigen Unterthanen zu regeln. Die Christen, Katholiken wie Protestanten, hatten natürliche Beschützer an den verschiedenen Mächten, die an dem Kriege und dem Friedensschlusse theilnahmen; aber wo sollten unsere Glaubensgenossen so warme Vertheidiger finden, um mit

Beharrlichkeit und mit Aussicht auf Erfolg den unfreundlichen Absichten einiger Regierungen, die in einem öffentlichen Documente die Juden mit den Christen nicht gleich behandelt sehen wollten, die Spitze bieten zu können?

Dieser Gedanke hatte mich während meiner ganzen Reise sehr beschäftigt und ich wagte nicht, mit irgend Jemand darüber zu sprechen. Ich hoffte auf einen glücklichen Erfolg von einer persönlichen Unterredung mit dem Sultan. Indessen versäumte ich nichts, um mir von den einflussreichsten Israeliten den nöthigen Beistand und die Unterstützung zu verschaffen,, mit deren Hülfe ich eine Knabenschule errichten könnte, welche die zahlreiche jüdische Bevölkerung der Stadt aus ihrer tiefen Erniedrigung, die noch nicht von lange her datirte, zu erheben im Stande wäre.

Gehen wir dreissig Jahre zurück, so finden wir die Juden in den ersten Regierungsjahren des Sultan Mahmud in der Verwaltung wie überhaupt in allen wichtigen Staatsämtern beschäftigt. Verschiedene Umstände, besonders das Unglück der sehr mächtigen Familie Kharmuah, und die Gründung von Schulen für Christen aller Secten, haben zuerst die Griechen und dann die Armenier in die Aemter gebracht, die bis dahin unsern Glaubensgenossen, die der Pforte sehr treu ergeben sind, gewissermassen als ausschliessliches Eigenthum gehört hatten.

(Fortsetzung folgt.)

Ueber den frühzeitigen Gebrauch der indischen Ziffern bei den Juden.

(Vergl. Jahrg. 1864, S. 231 — 462; ferner oben S. 254.)

Wenn wir die Bekanntschaft der Juden mit den wichtigsten arithmetischen Operationsweisen und Methoden der Alten — der sogenannte „pythagoräische" Abacus ist vom sprachlichen Stand-

punkte rein semitischen Ursprungs (rad. אבק), die Mischna kennt ausser dieser Rechenmaschine noch ein ähnliches arith. Hülfsinstrument (Art. I. und II.) — ja sogar deren Beschäftigung mit den phantastischen Zahlenexperimenten und Rechnenexempeln der Inder schon im ersten nachchristlichen Jahrhunderte im Allgemeinen (Art. II.) nachgewiesen haben,[1]) so muss es

---

[1]) Die Frage, ob in der talmudischen Zeit schon irgend ein geistiger doctrinärer Verkehr zwischen den Juden und den Indern existirte, ist von grosser Bedeutung, und verdient eine besondere Untersuchung. Dass die Juden in Babylonien und Persien in directer, äusserer Verbindung mit Indien gestanden, ist zweifellos: man denke nur an die vielbesprochene Auswanderung babylon. Juden unter Joseph Rabban gegen Ende des 5. Jahrh., und deren Ansiedelung an der Malabarküste, und besonders an die indischen Handelsproducte, die, wie der Talmud meldet, die Juden selbst stark gebrauchten und nach Arabien verführten (vergl. Abr. Farissol im Orchot olam.). Es ist mehr als wahrscheinlich, dass Juden aus Indien auch zu den allgemeinen Lehr- und Lernversammlungen (kalla) der babylon. Hochschulen hinzuströmten — hat es doch einen Talmudlehrer mit dem Prädicate „der Indier" gegeben, Jehudah הנדואה, einen Proselyten (vergl. Seder ha-Dorot). Obwohl man nun gestehen muss, dass rein wissenschaftl. Erkenntniss damals schon wohl schwerlich aus Indien von den Juden herübergeholt wurde — es war eben dafür noch nicht der rechte Sinn da — so leuchtet doch andererseits ein, dass in Dingen, wo eine Verwandtschaft des Anschauungs-, Ideen- und Speculationskreises dieser beiden orientalischen Völker obwaltete, eine thatsächliche Aufnahme und Aneignung von allerlei Vorstellungsweisen in ihrem concreten Ausdrucke, als mündlich sich verpflanzende Fabel, märchenhafte Erzählung, Rechenkünstelei u. s. f. durch Vergleiche erweislich und durch den directen Contact der beiden Nationen erklärlich ist. — Wäre, wie vielfach angenommen wurde (in neuester Zeit auch von Wöpcke), wirklich als unzweifelhaft constatirt, dass der arabische terminus für „Geometrie" Hendassah (הנדסה) ursprünglich nichts anderes heisse, als die „indische" Kunst *κατ' ἐξοχήν*, so würde der Umstand, dass die Volkssprache der babylon. Juden ein Verbum הנדם, und ein Derivat desselben מהנדם mit der Bedeutung „der Masskundige" (b. Tr. B. batra 98b.) kennt, aufs Sprechendste dafür zeugen, dass Spuren von sehr früher Bekanntschaft mit ind. Wissenschaft bei den Juden sich finden, und dass also durchaus nicht an eine blos zufällige psy-

nun unsere Aufgabe sein, mit mehr Bestimmtheit auf das eigentliche Ziel unserer Untersuchung hinzusteuern, das da ist: Feststellung der historischen Thatsache, dass die Juden schon in den frühesten Zeiten (im 8. Jahrh. etwa) von den mathematischen Wissenschaften und speciell von dem Ziffern- und Zahlensysteme der Inder — wahrscheinlich unmittelbar — Kenntniss erhielten und dass sie an der Verbreitung derselben, des ind. Zahlensystems, dieser grossartigsten Errungenschaft des menschlichen Geistes[2]) insbesondere einen durch ihre eigenthümlichen Schicksale und geschichtlichen Verhältnisse ermöglichten, ganz bedeutenden Antheil nahmen. Der Nachweis, welches Volk denn eigentlich Erfinder des in der Geschichte der mathemat. Wissenschaft bahnbrechenden Systems des Stellenwerthes sei, welches durch die Vereinigung aller Vortheile des sichern und schnellen Rechnens die Arithmetik erst recht zu einer „Wissenschaft" machte, und zugleich zur grundlegenden Hülfswissenschaft der Astronomie, Geometrie u. a. Doctrinen erhob, dieser Nachweis hat seit lange her viele Gelehrte beschäftigt: dass den Indern der Ruhm der Erfindung gebühre, wurde in neuerer Zeit als normative Wahrheit anerkannt, und in der festen Voraussetzung derselben gehen wir an unsere Untersuchung. Allein zu deren Ermöglichung ist nothwendig, dass wir etwas weiter aus-

---

chologische Verwandtschaft gedacht werden darf, um ein Zusammentreffen in der Beschäftigung mit Problemen, wie das von uns im II. Art. geltend gemachte, zu erklären Allein die Zweifel, die gegen diese Auffassung des הנדסה erhoben werden, besonders der Einwand, dass dem Worte ein pers. Stamm zu Grunde liegt, sind noch nicht ganz entkräftet, und es dürfte eben das Vorkommen des Wortes im Talmud gegen die angegebene Ableitung sprechen.

[2]) „Der Gedanke, alle Zahlen durch 9 Zeichen auszudrücken, indem man ihnen sowohl einen absoluten, als einen Stellenwerth gibt, ist so einfach, dass man eben deswegen oft nicht genugsam einsieht, welche Bewunderung er verdient. Aber gerade diese Einfachheit und Leichtigkeit, welche die Methode dem Calkül zusichert, erheben das arithmet. System der Inder zu dem Rang der nützlichsten Erfindungen. Selbst dem scharfsinnigen Archimedes und dem erfinderischen Apollonius von Perga, zwei der grössten Geister des Alterthums, war dieser Gedanke entgangen." Laplace Exposition du Système du Monde.

holend die Fragen vor Allem erledigen: welchen Zeitpunkt haben bisherige Forschungen als denjenigen festgesetzt, in welchem die Kenntnisse und Fortschritte der Inder auf dem Gebiete der Mathematik, und — worauf wir den Schwerpunkt legen - die ind. Rechenmethode auch andern Völkern zugänglich wurde, welches Volk ist für den ersten Apostel der ind. Erfindungen zu halten, welchen Männern speciell ist deren Verbreitung in den christlichen Ländern des Abendlandes zu danken? Es ist leicht erklärlich, dass ganz bestimmte Aufschlüsse über diese Punkte nur wenige zu finden sind, und dass selbst die Resultate in neueren Werken mehr den Charakter der Hypothese, als den der feststehenden histor. Thatsache zumeist haben. Dass es Araber gewesen, die von der ind. Methode zuerst Kunde erhielten, wird von Niemandem bezweifelt. Haben ja selbst bis heute noch die Ziffern der Inder ihrer Erfinder Namen verleugnen müssen, und den ihrer Verbreiter sich gefallen lassen! Aber auch als die Pfleger der neuen arithmetischen Methode und deren ausschliessliche Verbreiter bis in die europäischen Länder werden die Araber allgemein genannt. Im 8. Jahrh. soll die indische Mathematik zu den Arabern des Chalifates gelangt und von Asien aus durch sie nach Europa später gebracht worden sein. Aber eben in Bezug auf das „Wann" des ältesten Gebrauchs des Systems im Abendlande sind die Ansichten verschieden, und pflegen bei historischer Festsetzung desselben — die vulgäre Ansicht hatte es zu hoch hinaufgeschoben — nur allgemeine Ansätze aufgestellt zu werden. — Es ist wohl unnöthig, dass wir die Ansicht jener Forscher noch wiederholen, die auf Grund einer Stelle in der handschriftlichen Geometrie des Boëthius (geb. c. 470 übl. Zeitr.) diesem Römer schon Bekanntschaft mit dem indischen Ziffern- und Zahlensystem zuschreiben:[3]) es ist eben jene berühmte Stelle in der Handschrift des Boëthius von gewichtigen Stimmen, Kennern des Alterthums wie Böckh, Wöpcke als späte Interpolation erklärt, in neuester Zeit sogar die Echtheit des ganzen Werkes (vergl. Friedlein) angezweifelt worden. Wir können mit eben

[3]) So auch noch A. v. Humboldt, auf Chasles sich stützend. (Kosmos II. 262.)

demselben Rechte von dem englischen Scholastiker Beda (671 bis 735) absehen, bei dem man (in seinem Schriftchen „de numerorum divisione“ und mehr noch im Zueignungsschreiben dazu) Kenntniss und Handhabung der neuen Rechnungsweise entdecken wollte, denn es steht fest, dass es nur die Methode der Pythagoräer, das Columnensystem des Abacus es gewesen, dessen Beda sowohl, als auch die gelehrten Mönche der folgenden Jahrhunderte sich ausschliesslich bedienten, dass also auch die landläufige Ansicht, der Benedictiner Gerbert und nachmalige Papst Sylvester II. (st. 1003) habe die Erfindung der Inder, diese Frucht orientalischer Denkkraft auf occidentalen Boden verpflanzt, nicht ganz begründet und nur aus jener hohen Verehrung erklärlich ist, die die Nachwelt einem Polyhistor, wie Gerbert (so liess diese ihn auf arabischen Hochschulen studiren) zu zollen pflegt. Selbst im 12. Jahrhundert, wo unter dem verstümmelten Namen „Algorismus“ (aus al-Charizmi, dem arab. Autornamen) eine neue, dem indischen Systeme sehr nahe stehende arithmetische Theorie auftauchte — die erste Bearbeitung derselben (1142) verdankt man dem getauften Juden Johann v. Sevilla (Hispalensis) — kann von einer allgemein durchgreifenden Neuerung durchaus nicht gesprochen werden. Fachmänner dieses Jahrhunderts, wie der Engländer Adelhard, die Italiener Gerard von Cremona und Plato von Tivoli[4]) haben sich nur mit Uebersetzungen älterer mathematischer und astronomischer Schriften beschäftigt. Erst mit dem 13. Jahrh. treten Mathematiker auf, die das so überraschend einfache Stellenwerth-System gründlich kennen gelernt und dasselbe in eigenen, meist „Algorismus“ betitelten Schriften zu verbreiten strebten: so in Italien der Kaufmann Leonhard aus Pisa, gen. Bonacci, in England der Astronom Johann von Halifax (Jo. de Sacro-Bosco), im byzantinischen Reiche der Mönch Maximus Planudes.[5])

---

[4]) Plato v. Tivoli, der u. A. auch die praktische Geometrie des jüd. Gelehrten Abraham bar Chajja noch zu Lebzeiten des Verfassers aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzte.

[5]) Für uns hat es Interesse, zu wissen, wie diese Männer die neu erlernte Rechenkunst Andern anschaulich zu machen und das Wesen derselben zu erklären sich bestreben. Sie charakterisiren das System

Beeilen wir uns nun, diese nach verlässlichen Werken angelegte, kurze Revue zu beschliessen, so können wir als das Facit derselben die Behauptung aufstellen: erst zu Anfang des 13. Jahrh.'s findet sich unter den christlichen Gelehrten des Abendlandes Kenntniss und Gebrauch des indischen Systems, obwohl eine eigentliche Einführung desselben in's praktische Leben gar erst ins 14. und 15. Jahrh. fällt.

Jetzt, nachdem wir gleichsam einen Massstab für Bestimmung des Alters beim Gebrauche der indischen Ziffern gewonnen haben, können wir daran gehen nachzuforschen, wo und wann die ersten Spuren von Bekanntschaft mit mathematischem Wissen der Inder in jüdischen Schriften sich finden, und müssen uns zu dem Ende in den profanwissenschaftlichen, speciell der mathematisch-astronomischen Literatur der nachtalmudischen Zeit umsehen. Wenn nun schon diese Literatur, insoweit sie überhaupt auf uns gekommen, eine Literatur in Manuscripten ist, und nur Weniges aus den verschiedenen Bibliotheken, wohin derlei Handschriften verschlagen wurden, an das Licht der Oeffentlichkeit gelangte, so ist zudem gar manche Schrift aus dieser dunklen Literaturperiode wenig benützbar durch die

---

dadurch, dass sie vor Allem die augenfälligste Eigenthümlichkeit desselben mittheilen, d. i. die Möglichkeit, mit nur 9 Ziffern alle möglichen Zahlen zu bezeichnen. So sagt Leonhard in seiner arithmetischen Schrift (1202), er habe auf seinen Reisen in Nordafrica die vortreffliche Erfindung der Inder gelernt, mit 9 Figuren und der Nulle alle Zahlen zu schreiben und zeigt dann, wie dies möglich sei, ohne weitere principielle Begründung; Sacro-Bosco in seinem in Versen abgefassten „Algoritmus" schreibt: Haec Algoritmus ars praesens dicitur, in qua — Talibus Indorum fruimus bis quinque figuris (aus den Tabb. de S. B. [ms.) nach Wallis' Elem. Math. univ. — Arith. S. 26); unser jüd. Gewährsmann spricht auch nur von 9 Zeichen und der Bezeichnung aller Zahlen durch diese, woraus also durchaus nicht auf nur unvollständige Kenntniss des Systems zu schliessen ist. — Gelegentlich sei bemerkt, dass des Sacro-Bosco astronomisches Compendium de sphaera mundi von einem Juden Salomon b. Abraham Abigedor ins Hebräische übersetzt (vergl. Wolf, Biblioth. hebr. III., p. 1017 und De Rossi, Dizion. stor., s. v.) von M. Almosnino sogar commentirt wurde (Wolf III, 731, De Rossi, s. v.).

Schwierigkeiten, die theils Sprache theils Inhalt bieten. Was die erstere betrifft, so sind zumeist die termini technici, der Schlüssel des Verständnisses, in ihrem oft abenteuerlichen Ausdrucke, weil aus verschiedenen Sprachen in das Hebräische übersetzt, wahre Hieroglyphen, noch grösser aber sind die Hemmnisse, die der Inhalt dem Verständnisse in den Weg zu legen pflegt, der, wo die Grenzen des eigentlichen Gegenstandes der Behandlung verlassen sind, und der Ton nüchterner Belehrung verloren geht, eine metaphysisch und mystisch reflectirende Färbung annimmt, welche weit räthselhafter ist als in ähnlichen Werken anderer Völker, weil jüdische Scribenten in ihrem Forschertriebe alle ihnen zugänglichen Wissenschaften berücksichtigten, und dann aus der Masse ihres vasten Wissens Compilationen von eklektischem Charakter erzeugten, deren Bewältigung enorme allseitige Studien verlangt. Man erkennt also bald, dass man um sich in dem Literaturkreise der Profanwissenschaft der nachtalmudischen d. i. geonäischen Zeit zurechtzufinden, unterscheiden muss: Schriften von objectiv wissenschaftlichem, und solche von unbestimmtem, sagen wir mystisch-reflectivem Charakter. Zu den ersteren gehören vorzüglich die sehr alte (jüngst von Steinschneider aus einer Münchener H.-S. edirte) geometrische „Mischnat ha-Middot" oder Boraita der 49 Middot, wie sie später oft citirt wird, und die von jüdischen Mathematikern und Astronomen nicht minder hochgeschätzte astronomische Boraita des Samuel.[6]) Streng beim Gegenstande verharrende Objectivität und Nüchternheit zeichnen die beiden vielleicht gar in die talmudische Zeit hinaufreichenden Literaturwerke aus, von denen besonders das erstere in einer strict an den Mischnastil sich haltenden Sprache — freilich bietet der Ausdruck auch der Räthsel genug — ein Muster

---

[6]) Sabb. Donnolo erzählt, er habe auf seinen weiten Reisen das astronom. Wissen der Araber, Babylonier, Inder, Griechen und Makedonier (= Byzantiner?) aus Originalwerken kennen gelernt. und habe gefunden, dass deren Ansichten mit denen der jüd. Gelehrten übereinstimmend seien — die Quelle für diese sei aber nur die Bor. d. Samuel! (Einleit. z. Jezirat-Commentare im Melo Chofnajim edid. Geiger, S. 32.)

von Präcision zu nennen ist. In Form von Sätzen wird über Eigenschaften der gerad- und krummlinigen Figuren, über Flächenberechnung gehandelt, von Raumgrössen, von einfachen arithmetischen Geschäften, selbst von Brüchen gesprochen. Für unsere Untersuchung hat nur eine Stelle Interesse, wo von Steinschneider eine Andeutung von Stellenwerth leise vermuthet wurde. Aber es lässt sich kaum entscheiden, was der eigentliche Sinn der Worte: ומעמד א' בי ומעמד י' בק' sei, und zudem sprechen chronologische Bedenken gegen die Vermuthung. Aus der Boraita des Samuel hätten wir zu registriren, dass ihr Verf. mit den astronomischen Kenntnissen der Gelehrten anderer Völker vertraut gewesen, er beruft sich auf „die Weisen" der Egypter, der Chaldäer (חכמי מצריים, כלדיים הם הבבלים). — Was nun die andere Classe von Schriften der behandelten Literaturperiode betrifft, so lässt sich schon aus der oben angegebenen, oberflächlichen Charakteristik leicht erkennen, wie schwierig es sein muss, aus den einschlägigen Werken, compilatorischen Wirrnissen, wo allerlei astrognostische Ansichten, metaphysische, besonders kosmologische Anschauungen, zahlensymbolische Erörterungen, endlich Ideen, Philosopheme, Apophtegme von verschiedenen Denkern verschiedener Nationen mit und ineinander verwebt sind, wie schwer es also halten muss, die wenigen Körnchen des reinen Wissens herauszulesen, dass man zur richtigen Erkenntniss des wahren Wissensgrades jener Zeit gelänge! Man denke nur an das kosmologische „Buch der Schöpfung" (Sepher Jezirah), das den ihm nahestehenden „Büchern": ha-Bahir, Rasiel u. a. noch immer an innerem Werthe bedeutend vorsteht: wer wollte da gleichsam die chemische Analyse vornehmen und entscheiden, dieses Element sei ein rein philosophisches, dieser oder jener griechischen Schule, den Neuplatonikern etwa oder den Gnostikern angehörend, jenes der pythagoräischen Zahlensymbolik entlehnt, ein drittes irgend einer orientalischen Vorstellungsweise entspringend u. s. w.! Und gerade dieses pseudepigraphische Product eines mystischen Kopfes hatte das Schicksal, dass es in der ganzen Geonimperiode und später gar besonders von den Kabbalisten als die Quintessenz der höchsten Wahrheiten, als massgebende Autorität in philosophischen Dingen verehrt und deshalb von angesehenen Gelehrten studirt und erklärt wurde. Das fabelhaft

hohe Alter, das dem Buche vindicirt wurde — der Patriarch Abraham wurde sogar als dessen Autor genannt, — das Räthselhafte der Sprache, das Geheimnissvolle der Zahlen- und Buchstabensymbolik, und ähnliche andere Umstände hatten diese Schrift in einen gewissen nebelhaften Glorienschein von Heiligkeit gehüllt, und so kam es immer, dass Werke wie das Buch der Schöpfung eine fast magische Anziehungskraft selbt auf nüchterne Geister ausgeübt. Saadia Gaon, Isaak Israeli,[7]) Sabbatai Donnolo und viele Spätere schrieben Commentare zum Jezirah, Dichter (Salomon Gebirol, Ibn Giat, Moses ibn Esra) benützten es häufig, paraphrasirten es sogar, Religionsphilosophen, selbst Exegeten beziehen sich auf seine Ansichten (bes. Jehuda ha-Levi und Ibn Esra)! Wie gering nun auch der Werth der in das Gebiet der Mystik einschlagenden Schriften direct für unsere Untersuchungen ist, so haben die Werke der Späteren über diese um so mehr Bedeutung für uns, weil in solchen Commentationen der ganze Wissenskreis des jedesmaligen Autors am deutlichsten sich abspiegelt — und verdankt der Unterzeichnete gerade einem solchen Commentare die Entdekkung einer Thatsache, die schon an und für sich von hohem Interesse ihm den Weg zu Schlussfolgerungen gewiesen hat, welche den Kern dieser Untersuchung bilden.

Von dem handschriftlichen Jezirah-Commentare des vielseitigen jüdischen Gelehrten Abu-Sahl Dunasch ibn Tamim (c. 900—960) sind wenige Stücke, auf die wir uns schon einmal bezogen haben, veröffentlicht worden (Orient, 1845 c. 563 und nach der leider corrupten H.-S. oder Abschrift desselben Münchener Codex, von Dukes, in Kontres ha-massoret). Mit einem

---

[7]) S. Sachs' Hypothese, der sich Grätz anschliesst, Israeli's Jez.-Commentar sei identisch mit seinem Werke über das Hexaëmeron (Perusch Jez.), hat nicht viel für sich, da sie nur auf ein argumentum e silentio sich stützt. Abgesehen aber dass לא ראינו אינו ראיה, so sprechen die ausdrücklichen Anführungen bei Bedaresi (Vertheidigungsschr. in Respp. b. Aderet) und Gerschon b. Salomon (Schaar ha-schom.) laut genug gegen diese — eben nur scharfsinnige — Annahme.

Aufwande vieler Wissenszweige bestrebt sich Dunasch' Erklärung in wenig anschaulicher, ja unklarer Sprache — die vielleicht nur Uebersetzung aus dem Arabischen ist — tiefe und anerkannte Wahrheiten in dem heiligen Büchlein zu erweisen, und gibt ihm, wie wir schon früher bemerkt haben, namentlich die Erklärung des im Jezirah textartig verschieden aufgefassten und belegten Satzes עשר ספירות בלי מה, dieses wahren crux interpretum, gar viel zu schaffen. Er erkennt in den Sephirot „Zahlen" als die Fundamental-Grössen *κατ' ἐξοχήν* und nicht etwa die schöpferischen Aeusserungen Gottes, die Ausflüsse seiner Macht, die göttlichen Eigenschaften, wie der Talmud (Chagiga 12a) und später die Kabbalisten die Sephirot auffassen; die Begründung aber dieser seiner Erklärung stützt er merkwürdigerweise auf die charakteristische Eigenthümlichkeit des Zahlen- und Ziffernsystems der Inder, nach welchem die neun ersten Zahlen den Ausdruck für alle möglichen Zahlengrössen geben. Wir geben weiter ein paar wichtige Sätze im Texte, und wollen nur noch früher des vollständigen Verständnisses des ganzen Passus wegen es versuchen, in dem Gedankengange des Autors, der mehr zu errathen als zu erkennen ist, uns Klarheit zu verschaffen. „Zehn Zahlen gibt es, und Nichts weiter" — so etwa die Uebersetzung des Satzes im Sinne D.'s. — Nun die Begründung: Durch nur 9 Zahlen werden nach dem Systeme der Inder alle möglichen Zahlengrössen ausgedrückt, es ist also in den neun Zahlen jedwede Grösse, die ganze Masse und Mannichfaltigkeit alles Seienden, Realen enthalten. Das Buch Jezirah spricht aber von 10 und nicht von 9 Sephirot, weil die Zahl zehn erst eine Einheit (für die Hunderte) ist — eins ist nicht Zahl, sondern nur Bezeichnung des Begriffes Einheit und Ursprung der Zahlen — und so die gesammte materielle Welt in „zehn" und also in der Einheit (Gott) wieder gipfelt. Dieser letztere Gedanke, auf den Dunasch nach früheren Künsteleien kommt, ist erhaben, dennoch aber lässt es sich nicht verkennen, dass die Grundgedanken Dunasch' den Grundtheorien der pythagoräischen Zahlenlehre frappant ähnlich sehen. Gehen wir nun an die nähere Skizzirung! Nachdem der Verfasser die vom B. J. angedeutete Analogie der 10 Seph. mit den 10 Fingern der Hand durch den Gebrauch der Finger zur Bezeichnung der

Zahlen bis 1000[8]) begründet und das בלי מה sprachlich (gegen Saadia) erklärt hat, sagt er: ואם יאמר אומר מפני מה אמר עשר ספירות בלי מה ולא אמר תשע ספירות, לפי שהתשע הם סוף המנין אצל בני הודו והעשרה אינם אלא אחד למאה כמו שהמאה אחד לאלף: נשיבהו, כי לפי שנהיה האחד אינו מנין אבל הוא עלת המנין צרף האחד, שהוא עלת התשעה, לתשעה (1 + 9) עד שנהיו העשרה שהם אחד למאה, וראיה לדבר שהא' אינו מנין וכו'.

Dunasch bemüht sich weiter durch Anführung von Eigenschaften der Zahlen[9]) (jede Zahl steht in der Mitte zwischen einer niedrigeren und höheren und ist selbst die Hälfte ihrer Summe [$4 = \frac{3 + 5}{2}$] jede Zahl lässt sich in 2 gerade [$4 = 2 + 2$]

---

[8]) Diese interessante Stelle, wo Dunasch von daktylologischer Zahlenbezeichnung spricht, blieb uns lange räthselhaft, weil der Ausdruck ein wirklich höchst unklarer und der Text sehr fehlerhaft ist. Wir erfahren hier, dass damals im gewöhnlichen Verkehr noch immer durch Finger- und Handbewegungen grössere Zahlen bezeichnet wurden, und dass diese Kunst ganz systematisch ausgebildet gewesen. Auch der Mönch Beda hatte hierüber eine Schrift geschrieben (7. Jhrh.) de loquela per digitorum gestus seu de indigatione.

[9]) Der Satz: Eins ist keine eigentliche Zahl, sondern nur Grundlage der Zahlen: עקר המנין, סבת, עלת ἀρχὴ ἀριθμῶν, fundamentum numerorum findet sich bei griechischen und später bei jüd. und arabischen Philosophen und Mathematikern gleich häufig, und scheint es, dass derselbe von den Pythagoräern zu den andern Völkern übergegangen sei. Selbst die von D. angeführten Beweise sind dieselben, wie sie gründlicher ausgeführt im I. Buche der Arithmetik des Pythagoräers Nicomachus aus Gerasa (1. Jahrh.) vorkommen, und wie diese auch von Abraham bar Chajja (11. Jahrh.) in seiner ganz nach dem Muster des Nic. gearbeiteten Geometrie (vergl. Steinschneider in ha-Maskir VII., S. 84) aufgenommen sind. Selbst die auch bei A. b. Ch. vorkommende Distinction zwischen dem abstracten Begriffe „Einheit" und dem Concretum „eins" hat D. mit den Worten: והאחת היא עלת האחד ובה נהיה האחד אחד. Es ist also wahrscheinlich, dass D. das Nicomachische Werk in arab. Uebersetzung gekannt, da kaum anzunehmen ist, dass selbst in solch' subtilen Dingen die Quelle des Pythagoräers eine orientalische sei und dieselbe, aus der Juden und Araber geschöpft.

oder in eine gerade und eine ungerade [5 = 2 + 3] zerlegen), die der „eins" nicht zukommen, auf's Klarste zu beweisen, dass dieselbe eigentlich zu den Zahlen nicht gehöre und schreibt schliesslich zu den Sephirot zurückkehrend: ולפיכך אמר בעל כ"י עשר ספירות כי בסירינו האחד מהעשרה (10 — 1) נשארו תשעה והם סוף המנין המצוי בחכמת היוצר ית' שמו ועליהם יסובב כלל מנין שבעולם ולפי' שמו בני הודו אותיותיהם תשע אותיות, וכבר דברתי בענין זה בדברים נצחים חוקים מאלה בספרי אשר חברתי בחשבון בני הודו.

Fügen wir nun noch hinzu, dass in einem Manuscripte der Pariser Bibliothek (nach Carmoly Zion I., S. 47) das letztgenannte Werk vom Autor mit den Worten citirt wird: חסאב (= חשבון?) אלגובר בחשבון אנשי אל הינד, so können wir, ohne weiter auf den Werth oder Unwerth seiner Erklärung der Jezirah-Stelle Rücksicht zu nehmen, als das evidente Resultat dieser Anführungen aussprechen: Dunasch ibn Tamim hat um die Mitte des 10. Jahrhunderts eine eingehende Kenntniss des indischen Zahlensystems besessen, und hat früher schon über indische Arithmetik, und das sogenannte al-Gebr (eine Methode der Analyse unbestimmter Gleichungen) ein eigenes Buch geschrieben. Nun ist aber nicht anzunehmen, dass Dunasch als der Erste unter den zeitgenössischen jüdischen Gelehrten von der neuen mathematischen Doctrin Kenntniss gehabt habe: wäre dem so, würde er es sicherlich nicht verschwiegen haben. Es ist auch eben so wenig denkbar, dass er in Kairuan etwa durch Araber in diese Doctrin eingeweiht wurde, denn die Araber Nordafrica's hatten gar keine indischen Ziffern, sie nahmen das System nur im Principe auf, bedienten sich aber arabischer Buchstaben als Ziffern, jener Zeichen, die heute noch als Ziffern der Araber bekannt sind, Dunasch dagegen spricht immer ausdrücklich und mit Nachdruck von Zahlen und Zeichen der Inder; es ist im Gegentheil mehr als wahrscheinlich, dass auch die älteren Zeitgenossen D.'s und besonders seine Lehrer: Isaak Israeli, Saadia Gaon (durch seine Schriften) und vorzüglich Isaak ben Salomo, auf den er sich oft beruft, mit denselben Kenntnissen in diesem Wissenszweige vertraut gewesen, was um so gewisser ist, als in jener Zeit alle Gelehrsamkeit eine universelle war, und die Beschäftigung mit Astronomie und deren Hülfswissen-

schaften als ein Theil der religiös-dogmatischen Studien schon seit langer Zeit eifrig gepflegt wurde. Doch wir würden auf halbem Wege stehen bleiben, wollten wir es blos bei Constatirung dieser merkwürdigen Thatsache bewenden lassen, dass in der ersten Hälfte des 10. Jahrh.'s lange bevor noch in den Ländern Europa's eine Spur zu finden von Bekanntschaft mit den in der Geschichte der mathematischen Wissenschaften epochemachenden Fortschritten der Inder und wo die schwerfällige Rechenmethode der mensa Pythagorica noch allgemein im Schwange war, jüdische Gelehrte in Nordafrica und Spanien damals schon die Arithmetik der Inder gekannt und gepflegt haben. Heben wir daher hervor, dass die Juden früh schon mit den wissenschaftlichen Kenntnissen jener Zeit ihrem ganzen Umfange nach wohl vertraut gewesen, zur Zeit des Aufblühens arabischer Cultur, vom 7. Jahrh. angefangen, bedeutenden Antheil an Pflege und Förderung der damaligen Wissenschaften genommen, und Einfluss auf Vermittelung und Verbreitung fremder Wissensmaterien geübt haben.

Schon im ersten geonäischen Jahrhundert haben sich Cultur-Verhältnisse Bahn gebrochen, die dem Judenthume auch die weiten Hallen der Profanwissenschaft erschlossen. Als mit dem Ende der talmudischen Zeit (die Saburäerepoche, 7. Jahrh. einbezogen) der Ausbau des talmudischen Riesenwerkes als geschlossen angesehen wurde, und besonders seit den Anfängen einer dogmatischen Spaltung im Innern des Judenthums und mit den von Aussen her eindringenden Einflüssen des unter dem Scepter des Islam mächtig erwachten arabischen Geistes die engen Schranken des exclusiven Studiums der Religionswissenschaft allmälig gefallen waren, zeigte auch der jüdische Geist seine Empfänglichkeit und schlug in neue Fährten der Thätigkeit über. Andererseits haben auch die ehrenvollen, nur selten gestörten, politischen Verhältnisse der Juden im östlichen Chalifate eine gewisse Freiheit der Bewegung, einen muthigen Blick nach Aussen, ein Streben in die Ferne erzeugt, lauter Umstände, die die Beschränktheit des einseitigen Studiums vernichten, die Einseitigkeit der Weltanschauung aufheben und dafür jenen Sinn für das Schöne und Wissenswerthe erzeugen mussten, der die Grundbedingung ist für das Studium allgemeiner Wissenschaft. So wie also durch die karäische Spaltung die Bibel-

forschung — in freilich rein formaler Beziehung — hervorgerufen und gefördert wurde, gerade dieses Studium aber als Grundlage der Wissenschaften der Bibelexegese und der Grammatik des Hebräischen anzusehen ist, und wie eben der dogmatische Kampf es war, der eine jüdische Religionsphilosophie begründete, so ist es auch die Cultur-Strömung unter den ommejadischen Chalifen gewesen, die in Verbindung mit den anderen genannten Einflüssen auch die Beschäftigung mit den Profanwissenschaften in den Bereich der geistigen Thätigkeit des Judenthums einführte und dadurch eine Blüthezeit des wissenschaftlichen Strebens erst recht ermöglichte. Man muss sich von der Ansicht lossagen, als wäre die vorsaadjanische Zeit unberührt von der Gewecktheit des Jahrhundert's aus der Einseitigkeit des religiösen Studiums noch nicht herausgetreten, als ob ein Studium naturwissenschaftlicher, mathematisch-astronomischer und philosophischer Disciplinen erst bei den Juden der spanischen Glanzperiode aufgetaucht sei: Männer von so umfassender Bildung wie Saadia, erscheinen eben nicht plötzlich ohne irgend welche Vorläufer, und eine Culturepoche, wie die genannte, schiesst nicht auf einmal aus dem Boden auf, wenn nicht die wichtigsten Elemente einer derartigen Entwickelung schon früher dagewesen wären. Im Gegentheile, wie spärlich auch positivhistorische Nachrichten aus jenen Zeiten sind, es ist festgestellt, dass die Juden des Chalifates mit Eifer die Wissenschaften der Araber gepflegt — im 7. und 8. Jahrh. sogar weit mehr als die Araber, die in ihren glänzenden äussern Verhältnissen weniger den ernsten Studien huldigten — und dass es viele jüdische Gelehrte, Aerzte, Astronomen, Mathematiker gegeben, von denen manche sogar durch schriftstellerische Arbeiten sich einen klangvollen Namen verschafft hatten. Indem wir nun auf jene Männer zu sprechen kommen, die mit mathematischer Wissenschaft als Fachstudium gleichsam sich beschäftigen, sind wir an dem Punkte angelangt, wo zu eruiren wäre, ob Juden irgend welche Verdienste sich erworben haben als Vermittler und Verpflanzer fremder Doctrinen, insofern nämlich als in Betreff der Leistungen der Araber auf dem Gebiete der Mathematik und Astronomie zumeist nur an Aufnahme von andern Völkern her (Indern und Griechen) gedacht werden kann. Dass, wie schon oben angedeutet wurde, schon in den ältesten Zeiten eine gewisse Vor-

liebe für astronomisches Wissen — natürlich noch in Verbindung mit Astrologie — ja sogar eine gewisse Verehrung desselben unter den Juden zu bemerken ist, besonders seitdem die Bestimmung des Festkalenders dasselbe zur religiösen Praxis nothwendig machte, ist bekannt,[1]) und dass die Beschäftigung mit Astronomie in innigster Verbindung steht mit mathematischen Studien braucht nicht erst hinzugefügt zu werden.

Es war aber nicht allein der rechte Sinn für astronomisches und allgemeines Wissen überhaupt vorhanden, in noch ausgedehnterem Masse bot dem jüdischen Volke in der Diaspora die Gelegenheit sich dar, mit den geistigen Fortschritten der verschiedensten Völker bekannt zu werden und diese über alle Länder zu verbreiten. Man erwäge nur, welche Bedeutung das Zusammenströmen vieler Tausende von Jüngern an den babylonischen Hochschulen für Cultur-Entwickelung haben musste, und mehr noch welches wichtige Moment die innere Verbindung, der lebhafte Verkehr des Judenthums der Diaspora — und die Gemeinden waren über drei Welttheile zerstreut — mit Babylon, dem Centrum jüdischen Lebens in der Geonimzeit, welches wichtige Moment also für Verbreitung von Wissenschaften auch dieser Umstand sein musste — und es leuchtet ein, warum wir gerade das jüdische Volk für dasjenige erklären, das am meisten dazu geeignet war, einen Austausch gleichsam von geistigen Errungenschaften verschiedener Nationen in jenen Jahrhunderten zu Stande zu bringen. Die Geonim standen mit den jüdischen Gemeinden in schriftlicher Correspondenz, die Gesandten der Schulhäupter bereisten alle Länder, wo nur Juden sich niedergelassen hatten, selbst bis zum fernen Indien[2]) kamen sie um Gelder für die Schulen zu sammeln —

---

[1]) Man denke an Aeusserungen im Munde von Männern, wie bar Kapparah, R. Jochanan, Rab (Sabbat 75a.), Levi b. Sissi (Midr. H. L. zu 3, 5), an Aussprüche des Talmud, wo das Studium der Astronomie als unumgänglich nothwendig, als religiöse Erkenntniss anempfohlen wird (Chagiga 12b.) und endlich an jene Stelle des Epiphanius (adv. haeres. I.), wo er den Pharisäern ihre Beschäftigung mit der Sternkunde nach Art der Griechen zum bittern Vorwurfe macht.

[2]) וכן אופיר עצמה ברשות סורא heisst es in Natans Bericht. Ofir ist Bezeichnung für Indien, da die Araber es אלהינד nennen.

man lese Natan des Babyloniers Bericht (im Jochasin) — und welche gediegene Männer diese Sendlinge gewesen, das beweisen genügend die Namen jener Vier (Chananuel, Mose ben Chanoch u. s. w.), die durch ihr eigenthümliches Schicksal so berühmt wurden. Es darf uns daher auch nicht wundern, wenn es ein Jude gewesen sein soll, Jacob ibn Schaara (Ibn Esra in d. Einleit. z. Uebersetz. d. astron. Tafeln des al-Batani, De Rossi cod. 212), der das berühmte Fabelbuch „Kalila we-Dimna", die Fabeln des Bidpaï, aus Indien gebracht und den Arabern zugänglich gemacht hat — ein Umstand von literaturhistorischer Bedeutung, den auch die Araber schon gehörig zu würdigen wussten.[3]) Derselbe Mann hat auch mathematische Schriften und astronomische Tafeln aus Indien gebracht und ins Arabische übersetzt, wie unser jüdischer Gewährsmann und ein arabischer Schriftsteller, Muhammed ibn Ishak übereinstimmend berichten (s. Grätz, Gesch. V. 224). Einige andere literarhistorische Notizen, die bei Ibn Esra im Sefer ha-Taamim (ms. s. ha-Jonah S. 17) und bei Levi b. Gerschon im Sefer ha-Techunah (ms. s. Wolf I., p. 729) zerstreut sind und zum Theil auch schon bei arabischen Historikern sich bestätigt finden, haben uns die Namen einiger jüdischen Gelehrten erhalten, die schon nach den wenigen Nachrichten ihrer Leistungen zu schliessen, noch sprechender beweisen, was Juden durch ihre räumliche Zerstreutheit, ihr wissenschaftliches Interesse und durch Sprachkenntnisse unterstützt, als Uebersetzer und Vermittler fremder Werke geleistet haben. Sahl al Tabari, mit dem ehrenden Beinamen Rabban (Ende des 8. Jahrh.'s) hat den Almagest, den astronomischen Kanon des Mittelalters zuerst in das Arabische übersetzt, sein Zeitgenosse Andrusgar ben Sadi-Tiruch, den auch der Literarhistoriker Makrisi kennt, soll damals die bedeutendste Autorität auf dem Gebiete der Astronomie gewesen sein, und auch Masch-Allah, der über Sternkunde geschrieben, wird als Jude genannt. Ueberhaupt muss im 8. und 9. Jahrh. die Beschäftigung mit der mathematisch-astronomischen Literatur

---

[3]) So nennt der Araber al-Sephadi dieses Buch (neben der Rechenkunst) als das zweite der drei Dinge, deren die Inder sich rühmen können.

eine ganz allgemeine gewesen sein, es folgt dies am klarsten aus dem Verdammungsurtheile, das der karäische Parteigänger ben Jerochim über das Studium der ketzerischen Schriften der Araber und Griechen, über Philosophie und Astronomie ausspricht, wo er besonders die Beschäftigung mit dem Almagest und den Euklid'schen Werken, die unter Juden grassire, zu verpönen für nöthig findet. (Psalmen-Commentar bei Pinsker, Likk. kadmon. Zuss. S. 133.) Am meisten Bedeutung unter jüdischen Fachmännern jener Zeit hat jedenfalls Sind b. Ali, dem als Hauptmitarbeiter der berühmten astronomischen Tafeln, welche unter der Regierung al-Mamun's (813—33) gearbeitet wurden, derselbe Ruhm gebührt, den die Geschichte Isaak ibn Sid spendet, bekanntlich dem vorzüglichsten Astronomen unter Alphons X. Gerade aber in die Regierungszeit des gedachten Chalifen fällt die Blüthezeit arabischer Wissenschaft, und wurde auch damals auf Grund indischer Quellen das erste Werk über Algebra (von Muhammed b. Musa) geschrieben, das durch die Vereinignng der Vortheile der Analyse der Inder und der Beweisführung der Griechen als erste wissenschaftliche Arithmetik zu betrachten ist. Ist es nun nicht fast unzweifelhaft, dass zeitgenössische jüdische Gelehrte mit all' diesen Kenntnissen gut vertraut gewesen, besonders wenn man bedenkt, dass astronomische Studien mit der analytischen Rechenkunst, wie sie die Inder gepflegt und ausgebildet hatten, auf's engste zusammenhängen, ja erst durch diese recht ermöglicht werden? Wenn wir also auch nicht annehmen dürfen, dass es gerade Juden gewesen, die das Zahlensystem und die Arithmetik der Inder zuerst gekannt und zu den Arabern gebracht haben — obwohl man zum Theil selbst zu dieser Hypothese berechtigt wäre — so dürfen wir andererseits als feststehend annehmen, dass die Juden zu jener Zeit wenigstens, wo im Allgemeinen indische Wissenschaft andern Völkern zugänglich wurde, zur Kenntniss derselben gelangten und dieselbe überallhin verbreiteten. Was die Juden in Persien etwa gehört und gelernt hatten, das erfuhren auch bald die Juden in Irak, in Babylonien, Palästina (Tiberias), Nordafrica und Spanien. Wollen wir daher auch nicht behaupten, dass die Priorität in der Bekanntschaft mit der Mathematik der Inder den Juden angehört, und muss man zugeben, dass die wissenschaftliche Verarbeitung mehr Sache der

Araber gewesen, so ist dennoch, was Sache der Vermittelung und Verbreitung gewesen, hierin den Juden das grösste Verdienst zu vindiciren. So ist doch z. B. viel besser anzunehmen, dass jüdischen Touristen, als persischen Zollbeamten, wie Humboldt will, die Verpflanzung der indischen Ziffern zu den Arabern zu verdanken sei! Freilich wird man einwenden, dass der Gebrauch des indischen Zahlensystems bei jüdischen Schriftstellern mit Gewissheit nachgewiesen werden müsste, um unserer Ansicht den rechten Halt zu geben. Aber die entsprechende Literatur hat sich nur wenig erhalten, und auch das Wenige liegt in verborgenen Handschriften, dass also bestimmte Aufschlüsse erst von diesen zu erwarten sind. Uebrigens sind wir fast zu der Annahme berechtigt, dass die Massoreten, die bekanntlich viel mit Künsteleien sich beschäftigten, zum Zwecke der kürzern Zahlenbezeichnung des Princips vom Stellenwerthe praktisch sich bedienten: wenigstens spricht dies die Schreibung eines sogenannten Siman klar aus.[4])

---

[4]) Siman החמה soll 5845, die Zahl aller Verse des Pentateuch bezeichnen. Wie wäre eine solche Schreibung möglich: das ה an der vierten Stelle für 5000, und besonders das ח an der dritten Stelle für 800, wenn nicht der Schreiber das Princip des Positionswerthes gekannt hätte. Die Schreibung des מ für 40, die wieder auf Juxtaposition schliessen lässt, wurde nur deshalb beibehalten, weil sie eben so kurz ist, wie die andere Bezeichnung nach Positionswerth, die Anwendung des letzteren also überflüssig schien. Warum dieses System aber nicht durchgedrungen, ist aus der Schwierigkeit des richtigen Verständnisses erklärlich, die die ewige Collision des absoluten und relativen Zahlenwerthes bei jedem einzelnen Buchstaben erzeugen musste. — Der Gebrauch, die Tausende blos durch die entsprechenden Coëfficienten an vierter Stelle auszudrücken, ist uralt und findet sich (ohne die unterscheidenden Punkte, die jünger sind) bei Datenbestimmungen auf den ältesten Bibelepigraphen, und sogar auf einigen der Krimm-Epitaphien. Die äussere Art der Zahlenschreibung könnte ein werthvolles Kriterion für Bestimmung des Alters und der Echtheit der Objecte sein, wenn über die verschiedenen Schreibarten und ihren ältesten Gebrauch früher genaue Untersuchungen angestellt würden. So z. B. müssen wir die Erklärung des Datums החיים als 4568, wobei die Tausende als fehlend und das ה für 500 angenommen wird, sehr

Allein wenn diese Hypothese, der Gebrauch des indischen Systems bei den Massoreten, sich auch nicht bestätigen sollte, es stört dieser Umstand die Integrität unseres Hauptschlusses durchaus nicht, und wollen wir daher lieber noch einen Blick werfen auf die spätere Entwickelung der mathematischen Studien bei den Juden. Wir haben hierbei blos auf die spanische Periode Rücksicht zu nehmen, und brauchen wir nur die Namen eines Abraham b. Chajja, Isaak ibn Sid, Isaak b. Josef Israeli als hinlänglichen Beweis für die Thatsache anzuführen, dass die Juden der ersten geon. Jahrhunderte im Orient, und die in Spanien während der Glanzperiode jüdischer Cultur im Abendlande, einen wichtigen Factor bildeten in der Verbreitung astronomischer und mathematischer Wissenschaft. Was speciell das indische Zahlen- und Ziffernsystem betrifft, so sei erwähnt, dass auch Ibn Esra, wie er selbst sagt, dasselbe recht gut gekannt, trotzdem dass er in Rechnungen der hebräischen Buchstaben sich bediene (im Sefer ha-Mispar ms. d. Pariser Bibliothek, s. die Notice von Terquem), und dass die jüdischen Astronomen in Toledo, deren Werk bekanntlich die alphonsinischen Tafeln sind, die indischen Zahlen in ihren Arbeiten gebraucht haben.

Hiermit am Schlusse der Untersuchung angelangt, müssen wir bemerken, dass diese auf Vollständigkeit und umfassende Begründung durchaus keinen Anspruch macht — es wäre dies auch absolut schwer möglich, um so mehr als dem Verfasser bei der Beschränktheit der ihm zu Gebote stehenden Hülfsmittel und gar in gänzlicher Ermangelung handschriftlicher Quellen, auf die hier das Meiste ankommt — und fühlen wir uns deshalb gedrungen, den Wunsch auszusprechen, dass Forscher von mehr Fachkenntniss und besseren literarischen Hülfsmitteln unseren Hypothesen die gehörige Ergänzung, Begründung und Präcision geben, damit endlich auch die Stellung der Juden in der Entwickelung allgemeiner Wissenschaft, durch histori-

---

bezweifeln (Chwolson in „18 hebr. Grabschriften aus der Krimm“ No. 5), und dafür eher die vollständige Richtigkeit des Datums 5068 (also ohne die Ergänzung der Tausende und die Erklärung des ה als 500), oder gar die gänzliche Unzuverlässigkeit annehmen.

sche Untersuchungen die gebührende Würdigung erhalte und hiermit auch der heutigen „Wissenschaft", deren oberstes Princip Wahrheit ist, ein kleiner Dienst geschehe.

Gross-Beckerek.

Rabbiner D. Deutsch.

Analekten.

Einiges zur Erklärung der im jerusalemischen Talmud vorkommenden griechischen Wörter.

Unter den Hindernissen, die sich der Forschung auf dem Gebiete des jerus. Talmud entgegenstellen, nimmt das Verständniss der daselbst vorkommenden griechischen Wörter eine hervorragende Stelle ein. Man kann zwar zuweilen von ihrer eigentlichen Bedeutung absehen und den Sinn aus dem Zusammenhange errathen, auch kann man mitunter das Wort bei Seite liegen lassen, ohne dass das Verständniss des Ganzen wesentlich beeinträchtigt wird. Bietet doch auch der babylonische Talmud nicht selten ähnliche Schwierigkeiten auf dem Gebiete des Aramäischen und Persischen, und werden sie in ähnlicher Weise umgangen. Aber es schürzt sich zuweilen der Knoten gerade in diesem Worte, liegt in ihm der Schwerpunkt der einschlagenden Discussion, und es will nicht die Combination aushelfen. Wir begegnen dieser Schwierigkeit hinsichtlich der griechischen Wörter nur im jerus. Talmud; die Mischna hat zwar auch griechische Ausdrücke, aber sie sind fast durchgehends durchsichtig und es ist nicht nur der griechische Etymon, sondern das griechische Wort in seiner ganzen Ausprägung wiederzufinden. Eben so verursacht der babyl. Talmud in dieser Hinsicht nur geringe Schwierigkeit; in den Gegenden, wo die babyl. Schulen blühten, war nicht die griechische Sprache die Volkssprache, der babyl. Talmud hat daher nur höchst selten griechische Benennungen, und es ist ein bedeutender Fehl-

griff, schwierige nur im babyl. Talmud vorkommende Ausdrücke aus dem Griechischen zu erklären. — Auch geht uns bei Mischna und babyl. Talmud ein treuer Wegweiser zur Seite, R. Nathan aus Rom in dem von ihm verfassten lexicalischen Aruch; im jerus. Talmud sehen wir uns grösstentheils von ihm verlassen: er führt zwar in ihm vorkommende griechische Benennungen an, aber nur insofern sie in den Midraschwerken Rabbot, die, wie bekannt, selbst jerus., wenn auch nicht ganz treue Hagadot sind,[1]) im Jelamdenu u. s. w. oder in häufig bei älteren Autoren, wie R. Haï, R. Chananel, angeführten Stellen des jerus. Talmud sich finden.

Was das Auffinden der Bedeutung der griechischen Wörter im jerus. Talmud erschwert, ist neben der Corruption, die überhaupt dieser Talmud durch Abschreiber erfahren hat, die vollständige Verwischung des griechischen Charakters. Mitunter ist jedoch hier Manches durch eine leichte Combination herzustellen. So findet sich Pea 8, 4: אמר[2]) ר' חנניה הוה יתיב קומי ר' אלי והוא טעמין והוא סתר אמר טעמין והוא סתר אמר לא בלן מסתור אלא מבני. Dieses בלן (so hat die Venet. Ausgabe und so ist zu lesen, nicht wie in anderen Ausgaben כלן) ist das verschriebene *βουλή*, und der Sinn: לא לסתור עצה אלא לבנות.

Demai 6, 3: אמר(ו) ליה אופנא ליית לן אופנא.

Dieses אופנא ist das griechische *ἐπώνιον* (*ὠνή* אונו ist nicht selten) und bedeutet eine Zugabe an den Kauf. R. Elieser will a. a. O. durch eine fingirte Zugabe dem Pächter eine Rechtskraft vindiciren. Hierauf wird ihm erwidert: durch אופנא *ἐπώνια* soll die Gültigkeit eintreten? Wir nehmen kein אופנא an.

Mitunter findet sich ein eingebürgertes lateinisches Wort, dem man ebenfalls seinen Ursprung kaum ansieht. Synhedrin 3, 5: כשהיתה המלכות אונסת הורי ר' ינאי שיהו חורשין חרישה הראשונה בשביעית חד משומד הוה איעבר בשמיטתא חמתון רמיין קובעתייה אמר להון האסטו שרה מרדה שרה לכון מירמא קובעת.

---

[1]) Ueber das Verhältniss der Rabbot zum jerus. Talmud hoffen wir bald Manches mitzutheilen.

[2]) In der Amsterdamer Ausgabe heisst es: קומי רבי והוא אמר, welches wohl die richtige Lescart.

Dieses האסטו ist das lateinische iste mit vorgesetztem fragenden He. Die Uebersetzung dieser Stelle ist: „Als einst die Regierung mit Eintreibung der Steuern auch im Schemitajahre drängte, lehrte R. Janaï, man dürfe die erste Furche ackern (einmal den Acker pflügen). Ein Renegat ging im Schemitajahre vorüber und sah, dass sie Schober aufwarfen.[8]) Er sagte zu ihnen ironisch: Hat etwa jener, der zu pflügen erlaubte (R. Janaï), euch (auch) Schober aufzuwerfen erlaubt?“

Bei den griechischen Wörtern findet sich noch eine andere, fast noch schwerer zu überwindende Schwierigkeit, als die obige und die durch Abschreiber. Die Juden Palästina's sprachen griechisch, welches die in Syrien, von dem Palästina einen Theil bildete, gangbare Volkssprache war. Aber in Syrien wurde nicht etwa griechisch in attischer Reinheit gesprochen: das Griechische war ein auf syrischen Boden durch die Seleuciden gepfropftes fremdländisches Reis; und es ist mit Gewissheit anzunehmen, das Griechische sei in Syrien sehr corrupt gesprochen worden. Es liegen uns ferner auch schlagende Beweise vor, dass manchen Wörtern andere Bedeutungen gegeben wurden, als sie im Griechischen und Lateinischen haben. So heisst es Mischna Baba Batra 4, 7: המוכר את העיר מכר את הסנטר. Wenn Jemand eine Stadt verkauft, hat er den Wächter (dieser Stadt) mit verkauft. Dieses סנטור ist senator, in der Volkssprache wurde also aus dem senator, dem „Staatswächter“, ein „Stadtwächter!“ — Gehen wir nun auf solche Begriffsverwechselungen ein, so dürfte sich die Lösung mancher schwierigen Stelle ergeben. So wird Schabbart 63 למם (Job. 6, 14) durch „Hund“ erklärt und hinzugefügt: שכן בלשון יונית קורין לכלב למס. Manche zu dieser Stelle versuchte Erklärung ist nicht entsprechend. Es dürfte aber hier λιμός zu verstehen sein. λιμός „Hunger, Hungerleider“ scheint in Syrien durch eine Begriffsverwechselung, wie wir sie in „senator“ wahrnehmen, eine Benennung für Hund, der stets hungert, gewesen zu sein.

---

[8]) Dieses ist der Sinn von קובעתייה (j. Schebiit 4, 2 קובעתה), vergl. Pea 5, 8 המעמר לכובעת und j. T. das. (angeführt bei R. Schimschan z. St.).

Auch das Eingehen auf den Dialekt dürfte manche Aushülfe bieten. Dass in Syrien der Itacismus geherrscht, bedarf keines Nachweises. Bekannt ist ferner die schlaffe Aussprache der Palästinenser und die hierdurch veranlasste Verwechselung der Buchstaben desselben Lautorganes. Vgl. Erubin 53, Frankel Vorstudien zu der Septuaginta S. 100—106. Diese Erwägung dürfte zur Erklärung mancher schwierigen Stelle beitragen. So wird Echa rabbata V. היו צריה לראש erzählt: R. Jochanan b. Saccaï hatte einen Neffen, Namens b. Betiach, der Aufseher der Vorräthe zu Jerusalem während der Belagerung durch Vespasian war. Ben Betiach zündete die Vorräthe an, und als R. Jochanan es erfuhr, rief er aus: וי. Dieses wurde dem b. Betiach hinterbracht und er stellte den R. Jochanan zu Rede; R. Jochanan erwiderte: nicht וי, sondern וה habe ich ausgerufen. Es wird nun hinzugefügt: בן וי לוה נמלט ר' יוחן בן זכאי „durch die Umbiegung des וי in וה wurde R. Jochanan b. Saccaï gerettet." Die Erklärung Aruch's v. וה befriedigt nicht. Folgendes dürfte Aufschluss bieten. Die Palästinenser sprachen ב wie ו aus, so וא für בא u. a. m.; *βιοῖ* (vivat) klang also in ihrem Munde vioi und rasch gesprochen: vio, vo. R. Jochanan hatte zuerst ausgerufen וי vae; hierüber zu Rede gestellt sagte er, er habe gerufen וה vo (d. i. vioi = *βιοῖ*).

Noch dürfte zur Eruirung mancher schwierigen Ausdrücke die Erwägung beitragen, die Palästinenser bildeten neue Zusammensetzungen griechischer Wörter, so: אנדרלימוס, אנדרלמוסיא aus *ἀνήρ* (*δρος*) und *λοιμός*. ארכילסטיס aus *ἀρχι* und *ληστής*. דיופרא, דופרא Schebiit 9, 4 aus *δυό* und *φόρα*. Vgl. Erubin 18 מאי דיופרא אמר עולא העושה דיו פירות בשנה. Auch Zusammensetzung griechischer und hebräischer, aramäischer u. s. w. Wörter. So דיומדין Erubin 2, 1 aus *δυό* und עמודין. Kelim 13, 2 קולינריסקן aus *κοιλο* (*ς η ον*) und גרס.

Die Bekanntschaft mit der in Syrien in der Zeit des jerus. Tamluds herrschenden Volkssprache würde das Verständniss vieler Fremdwörter dieses Talmud erschliessen; wir müssen aus Mangel an Quellen hierauf verzichten: so dürften denn obige Andeutungen über Volkssprache und Dialekt zu mancher Combination ermuthigen und die Bedeutung manches als fehlerhaft bei Seite geschobenen Wortes finden lassen. Frankel.

Recensionen und Anzeigen.

B. H. Flehinger. Erzählungen und Belehrungen aus den heiligen Schriften der Israeliten. Für die reifere israelitische Jugend. Dritte verbesserte Auflage. VIII. 272.

Wenn es auf einem so reich angebauten Feld der Literatur einem Buche gelingt, sich so einzubürgern, dass es in verhältnissmässig kurzer Zeit drei Auflagen erlebt, wie es mit dem vorliegenden, des Herrn Rabbiner Flehinger der Fall ist, so kann wohl schon dieser Umstand als hinreichender Beweis für seine Brauchbarkeit gelten. Und in der That ist sowohl die Darstellung des Verfassers, als das ihm eigenthümliche Verfahren, dem Schüler ausgewählte Stellen der Schrift in hübscher Uebersetzung vorzuführen, heut zu Tage, wo die Kenntniss der Bibel im Urtexte nur in den seltensten Fällen durch die Schule verschafft werden kann, geeignet, dem Lernenden einen besseren Begriff von der biblischen Geschichte und Literatur beizubringen, als dies durch die meisten anderen Handbücher geschieht. n.

Monatschronik.

Baden. Das Grossherzogthum Baden, welches das Princip der Gleichberechtigung aller Confessionen seit mehreren Jahren consequent durchführt, besitzt gegenwärtig auch einen jüdischen Minister, den Herrn Ellstaeter, der die Leitung des Handelsministeriums übernommen hat.

Berlin. Die Einweihung der neuen Synagoge fand am 5. September statt; der Ministerpräsident, der Minister des Innern und verschiedene hohe Staats- und städtische Beamte waren bei der Feierlichkeit zugegen.

— Dem am 12. November wieder zusammentretenden Abgeordnetenhause wird eine vom Herrn Dr. L. Philippsohn verfasste, von vielen Gemeinden unterzeichnete Petition um Anstellung der Juden als Richter und als Lehrer in den öffentlichen Lehranstalten eingereicht werden.

London. Sir Moses Montefiore hat an den Präsidenten des Londoner Comité's der Britischen Juden etc. einen ausführlichen, äusserst interessanten Bericht über die Ergebnisse seiner jüngsten Reise in das heilige Land eingesandt. Da der uns zugemessene Raum nicht gestattet, des Näheren auf diesen Bericht einzugehen, so begnügen wir uns damit, einige Einzelnheiten aus demselben hier wiederzugeben. Die Reise Montefiore's fand bekanntlich in den ersten Monaten dieses Jahres statt; kurz zuvor hatte die Cholera in Egypten und in Palästina schreckhich gewüthet, von der ärmeren jüdischen Bevölkerung Jerusalems waren nicht weniger als fünfzehn Procent der Krankheit zum Opfer gefallen. Die Hungersnoth hatte das Elend noch vermehrt, und eine furchtbare Heuschrecken-Verwüstung drohte auch die Ernte des neuen Jahres zu vernichten. Montefiore's Augenmerk war nun vorzugsweise darauf gerichtet, die Ursachen zu ermitteln, welche die ungeheure Verbreitung der Cholera bewirkt hatten, um dadurch in den Stand gesetzt zu sein, für die Zukunft der Wiederkehr solch furchtbaren Elends vorzubeugen. Die engen, ungesunden Wohnungen, sowie der Mangel an gutem Trinkwasser hatten nach dem Ausspruche der Sachverständigen wesentlich zur Verbreitung der Krankheit beigetragen, und Montefiore lenkte daher die Aufmerksamkeit der türkischen Behörden auf die Erbauung einer Wasserleitung, sowie auf die Gründung gesunder und geräumiger Wohnungen, und stellte die Unterstützung der europäischen Juden zu diesen Zwecken in Aussicht. Sodann gewann er die Ueberzeugung, dass die Noth der palästinensischen Juden auf die Dauer auch dadurch zu beseitigen sei, dass ihnen Gelegenheit gegeben werde, ihre Kräfte auf dem Gebiete der Industrie und des Ackerbaues zu verwerthen. Mit besonderer Genugthuung machte er die Wahrnehmung, dass die Juden Palästina's eifrig darnach strebten, die Hindernisse zu beseitigen, die ihrer Thätigkeit auf dem Gebiete der Agricultur und Industrie entgegenstanden, und dass die den Juden gemachten Vorwürfe

wegen ihrer angeborenen Trägheit und ihres Hanges zum Müssiggange grösstentheils von böswilligen Feinden erhoben würden, wie er an einem Beispiele eclatant nachweist. (Näheres hierüber in der nächsten Nummer dieser Zeitschrift.)

Notizen.

In dem Artikel[1]) „Zur Geschichte der Juden in Barcelona" wurde darauf hingewiesen, dass die Juden Aragoniens verpflichtet waren, dem königlichen Dienstpersonal, den Kämmerern, Bagageführern u. dgl., eine gesetzlich bestimmte Anzahl Betten und zwar in natura zu liefern. Dass diese Steuer noch um Mitte des 14. Jahrhunderts bestand, ergibt sich aus dem דברי הבריח überschriebenen Actenstück, das die Aragonischen Juden 1354 abgefasst und den Schorr im Chaluz I., 22 ff. veröffentlicht hat. Dort heisst er:

עוד הסכמנו להשתדל להקל מעל הקהלות עול הוצאת המטות שעושין ומבקשין מהם בני חצר אדונינו המלך יר"ה כיד אדונ' המלך הטובה עלינו ' ויען כי הוא משא כבד עלינו . . . .

K.

---

[1]) Vgl. Märzheft. Man bittet folgende Druckfehler zu verbessern:

S. 83, Z. 4 l. Xativa statt Xaliva;

S. 85, Note 5 Z. 2 chronica o hystoria, Z. 15 perlo st. perle, Z. 6 foren, Z. 8 uolien st. nolien, Z. 14 regne st. regne;

S. 89, Z. 11 l. del mes de octubro, Z. 13 l. sian st. sioin, Z. 16 l. segueixen;

S. 90, Z. 16 l. ab st. et, Z. 17 l. ad st. et;

S. 91, Z. 7 l. tamdiu st. tandem, Z. 23 l. afflixisse st. afflixi, Z. 24 l. ae st. in, Z. 25 l. carissime st. carissimi;

S. 93, Z. 10 l. immunitatibus ceremoniis, Z. 12 l. aljama st. aljame, letzte Zeile l. 2. October 1392;

S. 95, Z. 3 l. decernimus et inane, Z. 4 aljama et ejus singulares, Z. 5 annos te st. antur super his, Z. 6 facere quibuscumque, Z. 8 l. 1392 st. 1397.

Rückblick auf Zustände und Ereignisse der Juden in Frankreich, Italien, dem Orient und der Nordküste Africa's während der letztvergangenen Decennien.

Nach Mittheilungen des Herrn Albert Cohn.

(Fortsetzung.)

Die österreichische Gesandtschaft, sowie der Consul dieses Staates, die unter der israelitischen Bevölkerung Constantinopel's viele Schützlinge hatten, trugen wesentlich dazu bei, die Gründung einer Schule zu erleichern, obwohl der Unterricht nothwendig in französischer Sprache ertheilt werden musste. Im Consulatsgebäude fand eine Zusammenkunft der angesehensten Juden statt, an welcher auch der Chef der Familie Camondo, ein ehrwürdiger, durch seinen Wohlthätigkeitssinn allgemein geachteter Greis, Theil nahm, und dort wurden die Grundzüge für die in's Leben zu rufende Anstalt entworfen. Ich nahm es auf mich, gleich nach meiner Rückkehr einen fähigen und energischen Lehrer zu besorgen, der die Schule nach den gegebenen Anweisungen leiten sollte.

Herr Schreiner, damals erster Dolmetscher und gegenwärtig Generalconsul in Egypten, war so freundlich, mich zu allen hervorragenden Persönlichkeiten, die ich besuchen wollte, zu begleiten; wir gingen zum Grossvezier Mehemed-Kepresli-Pascha, der früher Pascha von Jerusalem gewesen war; zum Minister der auswärtigen Ange-

legenheiten, Reschid-Pascha, dessen Sohn, Ghalib-Pascha, die Tochter des Sultans geheirathet hatte; auch unterliessen wir nicht bei den früheren Grossvezieren vorzusprechen, die bei der schwankenden Politik der hohen Pforte früher oder später leicht wieder zu Macht und Ansehen gelangen konnten.

Inmitten dieser anstrengenden Beschäftigungen erwartete ich die Audienz beim Sultan. Ein in der Nacht von Bujukdère abgeschickter Courier weckte mich Sonnabend Nacht und lud mich ein, mich des andern Morgens zeitig nach der Sommerresidenz der Gesandten zu begeben, von wo mich Herr Schreiner in den Tscheragen-Serail führen würde, um mich dort dem Sultan vorzustellen.

Wir fanden uns zur angegebenen Stunde im Palast ein; ein geheimnissvolles Schweigen herrschte in allen seinen Räumen, und ich stand plötzlich vor seiner kaiserlichen Majestät. Nachdem ich dem Sultan für das Wohlwollen gedankt hatte, das er mir durch die Gewährung einer Audienz bewiesen habe, bemühte ich mich, ihm ein klares Bild von der Lage Jerusalems zu entwerfen und ihm meine Pläne für die Einwohner dieser Stadt, die in der Sprache des Islam Kaddes, d. i. die heilige, genannt wird, darzulegen. Der Sultan dankte seinerseits und sprach zu mir: „Du hast das Glück gehabt, diese Stadt zu sehen, die ich ebenfalls zu besuchen Verlangen trage.“ Wir kamen endlich auf das wichtigste Thema unserer Unterredung, und ich nahm mir die Freiheit, zum Sultan die Worte zu sprechen: „Dein väterliches Herz, das so warm für deine Unterthanen schlägt, wird sicherlich viele Rechte und Privilegien denen gewähren, welche sie noch nicht besitzen.“

Sei es nun dass der Sultan mich verstanden hat, sei es, dass er vom Grossvezier, gegen welchen ich meine Besorgniss in Betreff der im Friedensvertrage möglicherweise anzuwendenden Ausdrücke ausgesprochen hatte, vorbereitet worden war, er antwortete unmittelbar darauf sehr freundlich: „Mein Herz kennt keinen Unterschied unter den Rayas, d. h. nichtmuhammedan. Unterthanen, meines Reiches; alle Rechte und Privilegien, wie sie auch

heissen mögen, sollen immer allen Rayas gewährt werden", und er wiederholte dasselbe Wort, ohne den geringsten Nachdruck darauf zu legen.

Ich dankte ihm aufrichtig für diese Güte, und als später der Friedensvertrag zu Paris abgeschlossen wurde, war die Pforte standhaft und duldete, trotz der Opposition mehrerer Regierungen, welche das Wort „Christen" in demselben figuriren sehen wollten, nur den Ausdruck „Rayas". Es war damit also festgesetzt, dass die Juden an allen Begünstigungen und Verbesserungen, die ein europäischer Staat für seine auf türkischem Boden lebenden Unterthanen erwirkt, in Zukunft Theil nehmen sollten.

Montag den 21. August schiffte ich mich ein und erhielt auf dem Schiffe einen Brief, in welchem der österreichische Gesandte sich von mir verabschiedete, und den ich Wort für Wort hier wiedergebe, um dadurch einen Act der Erkenntlichkeit gegen diesen hochherzigen Diplomaten auszuüben, der seine glänzende Laufbahn später so traurig beschliessen sollte.

„Bujukdère, den 21. August 1854.

Sehr geehrter Herr!

Soeben empfange ich Ihren lieben Brief von gestern; ich freue mich, daraus zu ersehen, dass es Ihrem Eifer bereits gelungen ist, hier wie anderwärts mehrere Anstalten zu gründen, welche den Zweck haben, die Lage Ihrer Glaubensgenossen in diesem Lande zu verbessern. Was mich betrifft, so werde ich stets ein Vergnügen darin finden, Ihre Bemühungen zu unterstützen. Kommen Sie nur bald wieder zurück, damit der Samen, den Sie gestreut, nicht vertrockne, sondern im Gegentheil gepflegt werde und Früchte hervorbringe. Auf Wiedersehen! Glückliche Reise. Ihr Bruck."

Diese aufmunternden Worte erfreuten mich sehr und erfüllten mich mit wahrhafter Genugthuung. Nach acht Tagen langte ich in Triest und sodann in Wien an, wohin die Nachricht von dem glücklichen Ausgang meiner Reise mir bereits vorangeeilt war. Von Neuem empfing mich der Kaiser von Oesterreich, der begierig war, die

Details und verschiedenen Zwischenfälle, sowie einen kurzen Bericht über die Situation der von mir bereisten Länder zu vernehmen.

Ich hatte das Glück, meine Mutter beim Sonnabendgottesdienste in der Synagoge anwesend zu sehen, als ich der Gemeinde in wenigen Worten das glückliche Resultat meiner Bemühungen mittheilte. Ein wahrer Enthusiasmus begleitete meine Rede, und kurze Zeit darauf begab sich der Dichter Frankl, Secretair der Wiener Gemeinde, im Auftrage der Frau Herz nach Jerusalem, um daselbst auf Kosten der genannten hochherzigen Dame eine Erziehungsanstalt für Knaben zu gründen, deren Zukunft gesichert ist.

In allen Städten, die ich bei meiner Rückkehr nach Paris berührte, in Prag, wie in Leipzig und in Frankfurt, überall fand ich die aufrichtigste und thätigste Theilnahme.

Aber kein Glück ist volkommen hier auf Erden, der Schmerz wandelt neben der Freude einher, um sie zu mässigen und zu dämpfen. Das jüdische Jahr sollte nicht schliessen, ohne dass ich meinen letzten Knaben, den Gott mir geschenkt hatte, der Erde wieder zurückgab. Als ich am folgenden Rosch-Haschana unseren Glaubensbrüdern zu Paris in den Synagogen der beiden Riten die Aera des Fortschrittes ankündigte, die sich unseren Brüdern im Orient eröffnete, nahmen meine Worte unwillkürlich den ernsten, feierlichen Ton an, der sich für diese erhabenen Tage eignet.

In dem Zwischenraume zwischen meinem ersten und zweiten Besuche, d. h. zwischen 1854 und 1856, sah Jerusalem mehrere hervorragende Pilger in seinen Mauern, so den Dichter Frankl, den ehrwürdigen Sir Moses Montefiore, dessen Name für alle Zeiten auf's engste verknüpft bleiben wird mit der Verbesserung der Lage unserer orientalischen Brüder, und Herrn Alphons von Rothschild.

Die grosse Industrieausstellung von 1855 brachte verschiedene gelehrte Israeliten nach Paris, aber auch eine grosse Anzahl unserer orientalischen Glaubensgenossen, welche den ungeheuren Fortschritt der Industrie bewundern wollten, eilte nach der Hauptstadt Frankreichs.

Natürlicherweise kamen wir in unseren Unterredungen auf das zu sprechen, was ich gehört und gesehen hatte, wir unterhielten uns über den gegenwärtigen Zustand unserer Brüder in den verschiedenen Ländern, die ich bereist hatte, und über die Mittel, die nach meiner Ansicht am besten geeignet wären, diesen grossen Bruchtheil der jüdischen Nation aus der Erniedrigung, in welcher er sich befindet, zu erheben. So verschieden auch der religiöse Standpunkt der gelehrten Herren war, mit denen ich diese Angelegenheit besprach, so zeigten doch alle einmüthig innige Theilnahme, und ich ersah zu meiner Freude auch bei dieser Gelegenheit, dass Israel stets zusammenhält wenn es sich um die Ehre und um das Glück seiner Kinder handelt. Als der Frühling 1856 herannahte, traf ich die nöthigen Anstalten, um eine neue Reise zu unternehmen. Im Laufe des Juni verliess ich Paris, hielt mich einige Zeit in Lyon und Turin auf und begab mich sodann nach Vercelli. Ich hatte seit langer Zeit den Herren Professoren Levy und Pontremoli, den Redacteuren des Educatore israelita, versprochen, einen Tag in der Gemeinde zu Vercelli zu verleben, um bei dieser Gelegenheit den dortigen Juden, die an meinen Plänen stets so innigen Antheil genommen hatten, die Gefühle meiner Hochachtung und Dankbarkeit zu erkennen zu geben. Während des Sabbats, den ich daselbst zubrachte, hatte ich die Freude alle Einrichtungen kennen zu lernen, welche diese nur aus einigen hundert Seelen bestehende Gemeinde getroffen hatte, um die Erziehung ihrer Kinder, die seit mehreren Jahrhunderten von den öffentlichen Bildungsanstalten ausgeschlossen waren, den Anforderungen der Zeit entsprechend zu ermöglichen. Wie Turin hatte Vercelli, von einem reichen Brüderpaare unterstützt und angeregt, Anstalten gegründet, die mit sachgemässer Kenntniss geleitet wurden und die Gemeinde in den Stand setzten, mit Ruhe die besseren Tage zu erwarten, deren Anbruch sich bereits am Horizonte ankündigte. Der ehrwürdige Rabbiner von Vercelli, Raphael Levi, begrüsste und beglückwünschte mich mit herzlichen Worten, und ich drückte ihm gegenüber meine aufrichtigen

Segenswünsche für das Wohl der Gemeinde aus. Ich reiste dann über Mailand nach Padua, besuchte daselbst den nunmehr verstorbenen Professor Luzatto und hatte Gelegenheit, das für das Lombardo-Venetianische Seminar bestimmte palastähnliche Gebäude in Augenschein zu nehmen und zu bewundern. Des Abends ward mir das Vergnügen einer Unterredung mit drei Freunden und Pflegern der jüdischen Literatur zu Theil, den nunmehr sämmtlich verstorbenen Herren Gabriel Trieste, Almanzi und Luzatto, und nachdem mir so Herz und Geist erfrischt waren, setzte ich meine Reise über Venedig und Triest nach Egypten fort, woselbst ich den 2. Juli anlangte. Da ich bei meiner ersten Reise aus Mangel an Zeit Cairo nicht hatte besuchen können, so holte ich jetzt das unfreiwillig Versäumte nach. Der würdige Rabbiner Hassan und sein gelehrter Sohn, der später zum Mitgliede des in Egypten für den israelitischen Cultus eingesetzten Staatsrathes ernannt worden ist, waren beide als Freunde der Wissenschaft und Volksbildung bekannt. Im Besitze einer schönen Bibliothek und mit allen Zweigen der hebräischen Literatur innig vertraut, hatte der Rabbiner für eine sorgfältige Erziehung seines Sohnes und selbst seiner Töchter, von denen einige ziemlich geläufig französisch lesen und sprechen, Sorge getragen. In der Familie dieses Mannes, der in Jerusalem geboren und erzogen war und vieler Herren Länder bereist hatte, fanden sich europäische Sitten mit orientalischer Gastfreundschaft vereinigt. Nachdem ich einige von europäischen Lehrern geleitete Schulen besichtigt hatte, begab ich mich in das von den Karaïten bewohnte Stadtviertel, besuchte die fast gänzlich verfallene Synagoge und den damaligen Chacham, einen völlig unwissenden Mann. Seit dieser Zeit ist der trübselige Zustand der dortigen Karäergemeinde, vorzüglich durch den Einfluss des gelehrten Herrn Ferkowitz aus Russland, einigermassen besser geworden. Jedenfalls wäre es sehr zu wünschen, dass diese meist nicht zahlreichen Familien wieder in den Kreis der allgemeinen Synagoge träten, und diese ist, wie ich in Cairo und Jerusalem einzusehen

Gelegenheit hatte, nicht von der geringsten Feindseligkeit gegen die Karäer erfüllt.

Wechselseitiges Wohlwollen, Einfluss der Leiter und etwas aufgeklärtes Wissen können diese Rückkehr beschleunigen, ohne welche die Ueberreste der Karäer früher oder später das Schicksal der Samaritaner theilen und vom Erdboden verschwinden werden; denn von Jahr zu Jahr nimmt ihre Zahl beträchtlich ab, und sehr viele Gemeinden, die früher sich eines gewissen Rufes und einer Beachtung erfreuten, existiren gar nicht mehr, oder zählen nur sehr wenig Familien.

Einige Zusammenkünfte im Hause des Rabbiners, an welchen ausser den Angesehensten der Gemeinde auch mehrere seit einigen Jahren in Cairo ansässige Juden Theil nahmen, sowie eine Ansprache, die ich Sonnabends in der grossen Synagoge hielt, waren die ersten Massregeln, um unsere Brüder zur Umgestaltung und Verbesserung ihres kläglichen Zustandes zu bewegen. Meine Worte fielen nicht auf undankbaren Boden, und wenn auch nicht soviel geleistet wurde als man wohl zu erwarten berechtigt war, so hatte ich doch bei meinem einige Jahre später stattgefundenen zweiten Besuche die Freude wahrzunehmen, dass diese Ideen an Terrain gewonnen hatten, und selbst unter denen, die sich Anfangs ganz fern davon gehalten hatten. Von Cairo aus machte ich in Begleitung meines trefflichen Wirthes, des Herrn Nachmann aus Albanien, einige Ausflüge. Ich wollte die Pyramiden besichtigen und den Tribut einer frommen, dankbaren Erinnerung der Stadt Fostat und der Synagoge, die Maimonides als Gebetstätte gedient hatte, entrichten. Der Vicekönig von Ägypten, Said Pascha, der zur Feier des Jahrestages seines Amtsantrittes ein grosses Fest gab, hatte neben allen Würdeträgern auch den Chacham-Baschi von Cairo zu demselben eingeladen; ein Separatzug führte alle diese Herren nach Alexandrien, und ich hatte die Freude, bei unserer Ankunft einen Ordonnanzofficier äusserst höflich an den ehrwürdigen Oberrabbiner herantreten zu sehen, um ihm einen Wagen des Vicekönigs anzubieten und ihn in die Wohnung zu geleiten, die während seines

Aufenthaltes in Alexandrien für ihn bestimmt war. Man sieht, die Egypter sind keineswegs barbarisch und ungesittet, und ohne grosse Mühe könnte man verschiedene hochcivilisirte Regierungen aufzählen, die sich zu entehren vermeinen würden, wenn sie einen Rabbiner wie einen hohen Würdenträger behandelten.

In Alexandrien machte ich die angenehme Wahrnehmung, dass die Schulen sich bereits so sehr entwickelt und vergrössert hatten, dass die Beschaffung eines geräumigeren Locals nöthig war. Ritter Pereira nahm sich dieser Sache an, und bei der allgemeinen Theilnahme der Bevölkerung vergrösserten und vervollkommneten sich diese Anstalten immer mehr. Ich schiffte mich Freitag nach Jaffa ein, woselbst ich am Morgen des siebzehnten Tamus anlangte. Ich traf dort bei meinem Wirth einen sehr ehrenwerthen und überaus wohlthätigen Israeliten aus Ungarn, der kürzlich ein Opfer der Epidemie geworden, und den Dichter Frankl, der bereits Vorkehrungen zu seiner Rückkehr nach Oesterreich traf, die er über Egypten machen wollte. Er erzählte mir von den Hindernissen, die sich ihm in Jerusalem in den Weg gestellt, die ihn aber doch nicht haben zurückhalten können, die Gründung einer Knabenschule durchzusetzen, die sicherlich gute Erfolge erzielen werde, sobald eine europäische Direction mit Sachkenntniss und Energie derselben ihre Aufmerksamkeit zuwenden werde.

Eine Deputation geleitete mich bis an die Thore von Jerusalem, woselbst sich ein grosser Theil der Bevölkerung eingefunden hatte, glücklich und froh, mich wiederzusehen. Wenn mein erster Besuch unter unseren dortigen Glaubensgenossen Hoffnungen erweckt hatte, die nicht leicht, wenigstens ihrem ganzen Umfange nach, zu befriedigen waren, so wollte ich ihnen durch meinen zweiten Besuch den Beweis liefern, dass es sich nicht um ein vorübergehendes, augenblickliches Mitgefühl handelte, sondern dass es vor Allem darauf abgesehen wäre, Einrichtungen zu treffen, deren Zweck die Verbesserung ihres bisherigen kläglichen Zustandes sein sollte, und die wieder andere nützliche Einrichtungen in's Leben rufen würden.

Ein junger, allen guten Einflüssen zugänglicher Gouverneur, mit Namen Kiamil Pascha, hatte in dem zwischen meinem ersten und zweiten Besuche liegenden Zeitraume den früheren General von Salonichi und Pascha von Jerusalem ersetzt, und der frühere Kanzler des ersten französischen Consuls zu Jerusalem, der wegen seiner Energie und Unerschrockenheit bekannte Herr von Barrère, hatte jetzt das Consulat in der heiligen Stadt übernommen. In dieser Beziehung war also für unsere Glaubensgenossen jedenfalls eine Verbesserung eingetreten, und der österreichische Consul, Graf von Pizzamano, dessen wohlwollende Absichten ich bereits früher erwähnt habe, lieh auch jetzt noch allen Angelegenheiten unserer Brüder seinen wirksamen Beistand.

Kiamil Pascha hatte bei einem Besuche, den er mir gemacht, den Wunsch geäussert, das vor einigen Jahren gegründete Hospital in allen seinen Einzelheiten in Augenschein zu nehmen und seine Zweckmässigkeit zu prüfen. Er kam auch wirklich einige Tage darauf, wurde von allen Chachamim und den Vorstehern der Gemeinde empfangen, ertheilte reichliche Spenden für die Armen und für das Personal des Hospitals, und küsste, bevor er die Anstalt verliess, die in dem Bethsaale befindliche Sepher Thora.

Der Doctor Neumann leitete diese Anstalt bis zum Jahre 1862, dann kam er um seine Entlassung ein und wurde von dem wackeren Dr. Rothziegel ersetzt, dessen Aufopferung während der letzten Choleraepidemie über alles Lob erhaben ist.

Ich fand mehr als vierzig junge Leute, die verschiedene Handwerke lernten. In einem Examen, das ich abhalten liess, überzeugte ich mich, dass sie fast alle aus dem Unterrichte des gelehrten und praktisch erfahrenen Herrn Prague grossen Nutzen gezogen hatten.

Ein wohlthätiger Frauenverein, der sich besonders der Erziehung der bis dahin gänzlich vernachlässigten Mädchen angenommen hat, macht erfreuliche Fortschritte und sorgt auch für die körperliche Gesundheit der kleinen Wesen, die seiner Obhut anvertraut sind. Befriedigten

Herzens und voller Freude über Alles, was ich in Jerusalem gesehen und gehört hatte, verliess ich die heilige Stadt, um den Sabbat Rosch Chodesch Ab in Jaffa zuzubringen. Sonntags darauf nahm mich ein Dampfer der französischen Gesellschaft auf, um mich über Syrien und Rhodus nach Constantinopel zu bringen.

(Fortsetzung folgt.)

In welcher Religion ist das von einer Jüdin mit einem Christen ausserehelich erzeugte Kind zu erziehen? und darf ein jüdischer Vater sein ausserehelichen mit einer Christin erzeugtes Kind legitimiren?

Ein Rechtsgutachten.

Die Ehe, als die im Natur- und Sittengesetze begründete rechtlich anerkannte Vereinigung von Mann und Weib zur vollständigsten Gemeinschaft aller Lebensverhältnisse[1]), ist fast bei allen Völkern und zu allen Zeiten als die wichtigste und heiligste Grundlage für die verschiedenen Verhältnisse des bürgerlichen Lebens und die mannigfachen Familienbeziehungen, zugleich auch als ein wirksamer Schutz für Erhaltung, Sicherheit

---

[1]) Die Römer definiren: Nuptiae sunt conjunctio maris et foeminae, consortium omnis vitae divini et humani juris communicatio (Modestinus libro I. regularum in l. I. D. de ritu nuptiarum 32, 2), conjunctio individuam vitae consuetudinem continens (Justinian § 1 Inst. de patria potest. I., 9). Nach dem canonischen Rechte (can. 3 § 1 Caus. 27 qu. 2) ist die Ehe individua vitae consuetudo, talem se in omnibus exhibere viro, qualis ipsa sibi est, et e converso. Die Redactoren des preussischen Landrechts haben eine Begriffsbestimmung der Ehe unter dem Vorgeben abgelehnt (Ges.-Rev. Pens. XV. S. 9 ff.), dass eine solche in das Gesetzbuch nicht gehöre, auch eine passende schwer zu liefern sei.

und Fortschritt des Gedeihens der Staatszwecke erkannt worden. Daraus erklärt sich das schon in den ältesten überlieferten Volksgewohnheiten und Gesetzgebungen erkennbare Streben, die Eheschliessungen zu erleichtern, ja sogar zu befördern. Als nächste und natürlichste Folge dieses Strebens entstand die Massregel, die ehelichen Verbindungen gegen die ausserehelichen Gesetzverbindung besser zu stellen, und wurde deshalb schon früh und ziemlich allenthalben den in der Ehe geborenen Kindern eine bessere und bedeutendere gesellschaftliche und rechtliche Stellung zugestanden, als der aus einem ausserehelichen Zusammenhalten entsprossenen Nachkommenschaft*).

Ausnahmslos hatten schon früh und haben auch jetzt noch die Gesetzgebungen den Rechtskreis des ausserehelichen Kindes auf dem Gebiete des Familienrechtes, namentlich die gegenseitigen Beziehungen zwischen einem solchen Kinde und dessen Erzeugern[2]), eingeschränkt und anderweit geregelt als die

---

*) Eine vernünftige Ausnahme macht das mos.-talmudische Eherecht. Das Kind soll nicht das von seinen Erzeugern an der Sittlichlichkeit begangene Unrecht büssen; es ist ihm daher entgegengesetzt dem canonischen und deutschen Recht kein Wirkungskreis verschlossen, auch erbt das uneheliche Kind, so der Vater ermittelt ist, gleich den in der Ehe erzeugten. Das Kind darf in keiner Beziehung die Sünde der Eltern büssen. Vgl. Frankel, Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts S. 21, Anmerk. 6. D. R.

[2]) Man vergleiche: Celsus libro XXIX. Digestorum (l. 19 D. de statu hom. I. 5): Quum legitimae nuptiae factae sint, patrem liberi sequuntur; vulgo quaesitus matrem sequitur; Modestinus libro I. Pandectarum (l. 23 D. eod.) Vulgo concepti dicuntur, qui patrem demonstrare non possunt, vel qui possunt quidem, sed eum habent, quem habere non licet; Ulpianus libro XXVII. ad Sabinum (l. 24 D. eod.): Lex naturae haec est, ut, qui nascitur sine legitimo matrimonio, matrem sequatur, nisi lex specialis aliud inducit; Gajus, Instit. I. § 55 (edid. Boecking S. 17 und l. 3 D. de his, qui sui vel al. juris sunt l. 6): In potestate nostra sunt liberi nostri, quos justis nuptiis procreavimus für das römische, Schwabenspiegel Kap. 40 und 79 (bei Lassberg S. 23, 39) für das deutsche, Anh. § 94 zum A. L.-R.: „Alle ausser der Ehe erzeugten Kinder sollen von jetzt an nie auf den Namen ihrer Väter, sondern auf den ihrer Mütter getauft werden", und A. L.-R. Th. II. Tit. 2 § 592 ff. für das preussische, Code Napoléon Art. 338:

eines ehelichen, und dadurch einen familienrechtlichen Unterschied zwischen ausserehelicher und ehelicher Abkommenschaft, bezüglich Verwandtschaft, geschaffen.

Dieser Unterschied ist bisweilen sogar auf das Gebiet des öffentlichen Rechtes hinübergespielt worden, und während noch nach römischem Rechte die uneheliche Geburt im Verhältnisse gegen den Staat mit keinen[3]), wenigstens nicht mit wesentlichen[4]), nachtheiligen Folgen verknüpft war, hielt das deutsche Recht die unehelichen Kinder nicht für Bürger des Staates[5]), erklärte im Geiste des canonischen Rechtes[6]) dieselben wegen des Makels der unehelichen Geburt für anrüchig und rechtlos[7]) und erachtete die uneheliche Geburt für ein Hinderniss zur Erlangung weltlicher[8]) und geistlicher[9]) Würden, ja sogar schon zum Eintritte in Handwerke und Genossenschaften.

L'enfant naturel . . ne pourra réclamer les droits d'enfant legitime und Art. 331 ff., 339 ff. für das französische Recht.

[3]) Papinianus libro I. Responsorum (l. 6 pr. D. de Decurionibus 50. 2): Spurii decuriones fiunt, et ideo fieri poterit ex incesto quoque natus, non enim impedienda est dignitas ejus, qui nihil commisit; Ulpianus libro I. Disputationum (l. 2 § 7 D. eod.): Nullum patris delictum innocenti filio poenae est, ideoque nec ordine decurionum, aut ceteris honoribus, propter ejusmodi causam, prohibetur.

[4]) Nur bei der Concurrenz mit völlig gleichbefähigten Ehelichgeborenen sollten Ausserehelichе diesen nachstehen müssen; wie Ulpian (libro III. de officio proconsulis — l. 3 § 2 D. eod.) mit den Worten berichtet: si spurius habeat competitorem legitime quaesitum praeferri eum oportet, divi fratres Lolliano, Avito Bithyniae praesidi rescripserunt.

[5]) Urkunde des Kaiser Maximilian I. vom Jahre 1518 (Lünigs' Reichsarchiv Part. spec. IV. contin. 2. Th. 45. Abschn. S. 545.

[6]) C. 2 Caus. VI qu. 1: Omnes infames esse dicimus, quos leges secuti infames appellant. Vergl. can. 10 Dist. LVI.

[7]) Sachsenspiegel Bd. 1, Art. 38.

[8]) Edict Otto's I. und Otto's II. (967) bei Pertz monum. leg. Tom. IV. p. 33. Reichskammer-Gerichtsordnnng p. I., Tit. 3, § 1; Reichshofraths-Ordnung Tit. 1, § 3; Reichsschluss vom 4. September 1731 § 11.

[9]) Concil. Pictavien. an. 1078 (cap. 1. X.) de filiis presbyt. (l. 17): Ut filii presbyterorum et caeteri ex fornicatione nati ad sacros ordines non promoveantur. Vergl. concil. Meld. (845) cap. 64 mit Regin. I.

Ist nun gleich im Laufe der Zeiten, mit Zunahme der Civilisation nach Entfernen einseitiger klerikaler Einflüsse auf dem Gebiete der Gesetzgebung und durch Erkenntniss richtiger Humanitätsgrundsätze, namentlich der Wahrheit:[1]) „dass die uneheliche Geburt doch nur Schuld der Erzeuger, aber nicht des Kindes, und also auch diesem nicht anzurechnen sei", der Makel der Anrüchigkeit von der unehelichen Geburt genommen und das unehelich geborene Kind, wegen der staatlich nicht gutgeheissenen Verhältnisse seiner Erzeuger, nach den meisten neueren Gesetzgebungen fernerhin nicht mehr daran verhindert, sich zu den höchsten Staatsämtern emporzuschwingen, so hat das Schwinden dieser früher herrschenden Vorurtheile doch nur eine Ausgleichung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Gebiete des öffentlichen Rechtes zwischen ehelichem und ausserehelichem Kinde herbeizuführen vermocht, ist jedoch nicht dahin gelangt, auch die familien- und vermögensrechtliche Stellung und Beziehung beiderlei Kinder vollkommen gleich und übereinstimmend zu gestalten.

So lange vielmehr die Ueberzeugung und Erkenntniss von der Heiligkeit der Ehe, von deren segensreicher Wirksamkeit und ihrem unberechenbar wohlthätigen Einflusse auf das Wohl und Gedeihen der Familien, auf die Erhaltung und Beförderung der Sittlichkeit und Religiosität, von deren nothwendiger Grundlage für das Bestehen und die Erhaltung des Staates das Volksbewusstsein beherrschen und den Gesetzgebern und Staatslenkern nicht verloren gegangen sein wird — und möge diese Ueberzeugung nie schwinden, nie verloren werden, — wird auch der Unterschied zwischen ehelicher und ausserehelicher Geburt nie ganz beseitigt werden können*), sondern bis zu einem ge-

---

428, ferner concil. Bitur. (1051) cap. 8, concil. Melph. (1089) cap. 14, concil. Clermr. (1095) cap. 9. Concil. Trident. sess. XXIII. cap. 5 de ref. Ueber die abweichende Ansicht der Protestanten, Richter, Kirchenrecht § 169 S. 327.

[1]) Hieronymus epist. ad Pommarch. etc. c. 5, C. 5, c. 8, D. 56: Nasci de toro illegitimo non est ejus culpa, qui nascitur, sed illius, qui generat. Vergl. auch oben Anm. 3.

*) Warum? Mögen die Erzeuger als die Schuldigen das Unrecht entgelten, aber nicht das Kind, das kein Unrecht begangen! D. R.

gewissen Grade bestehen bleiben und seinen Einfluss behaupten müssen.

Vor allem ist es das Verhältniss zu dem väterlichen Erzeuger und dessen Familie, wo sich ein Unterschied zwischen dem ehelich und ausserehelich Geborensein fühlbar machen und erhalten wird.

Denn der Act der Erzeugung ist in ein Naturgeheimniss gehüllt, dessen Schleier zu durchdringen dem Auge des Sterblichen nicht gegönnt ist. Und nur zu Gunsten der in einer gesetzlich anerkannten[2]) Ehe Geborenen oder Empfangenen hat der Rechtsgrundsatz Anerkennung gefunden und ist von den Gesetzgebungen als Rechtsvermuthung[3]) aufgestellt worden:

> „dass derjenige für den Vater eines in gesetzlich giltiger Ehe erzeugten Kindes anzusehen ist und bis zum Beweise des Gegentheiles vor dem Gesetze gilt, welchen das eheliche Verhältniss als Vater bezeichnet",

d. h. welcher wenigstens entweder zur Zeit der Empfängniss oder der Geburt des Kindes mit dessen Mutter verheirathet war.

Anders ist es bei dem ausser der Ehe Erzeugten. Für ihn kann eine gleiche Vermuthung nicht Platz greifen; der Vater muss vielmehr ermittelt werden, und wo dessen Feststellung nicht gelingt, gilt jener vor dem Gesetze als vaterlos.

Inwieweit einem solchen Wesen das Nachsuchen nach seinem Vater gestattet sein soll, ob dasselbe, wie das französische Recht engherzig[4]) vorschreibt, durchweg zu untersagen, ob es

---

[2]) Ob das in einer nur von dem Priester nicht aber auch vor Gericht vollzogenen Ehe geborene Kind jüdischer Eltern als ein eheliches zu erachten, habe ich in der allgemeinen Zeitung des Judenthums Bd. XXX. S. 303 ausführlich besprochen.

[3]) Paulus libr. IV. ad edictum (l. 5 D. de in jus voc. II. 4): pater est is, quem nuptiae demonstrant; A. L.-R. Th. II. Tit. 2 § 1: die Gesetze gründen die Vermuthung, dass Kinder, die während einer Ehe erzeugt oder geboren werden, von dem Manne erzeugt sind; Code Napoléon art. 312: L'enfant conçu pendant mariage a pour père le mari.

[4]) Code Napoléon art. 340.: La recherche de la paternité est interdite.

in dem durch das Gesetz vom 24. April 1854 [5]) für die altländischen Provinzen Preussens aufgestellten Grenzen, oder ob es unbegrenzt zu gestatten sei, ist eine ebenso wichtige und schwierige, wie ungelöste Streitfrage, deren gründliche Erörterung uns jedoch weit über die Grenzen dieser Besprechung hinaus- und von dem uns beschäftigenden Gegenstande abführen würde. Es genüge die Erwähnung, dass der im Jahre 1862 zu Wien abgehaltene deutsche Juristentag [6]) sich eingehend mit dieser Frage beschäftigte, dabei auf der einen Seite beredte Vertreter eines möglichst uneingeschränkt den Kindern zuzugestehenden Klagerechts auf Anerkennung der Vaterschaft gegen den Schwängerer der Mutter, umgekehrt aber auch Vertreter des französisch-rechtlichen Klagebeschränkungs-Principes sich gefunden haben, und die Frage auch nach der Abstimmung auf dem Mainzer Juristentag 1863 [7]) noch immer als unentschieden zu betrachten ist.

Aber selbst dann noch, wenn ein Vater des ausserehelichen Kindes gefunden ist, bezüglich sich zu einem solchen bekannt hat, sind die gegenseitigen Befugnisse und Pflichten nicht die nämlichen, wie die zwischen dem Vater und dem ehelichen Kinde. Es macht sich vielmehr auch dann noch ein Unterschied in dem Umfange der Ansprüche des Kindes an die Familie und das Vermögen des Vaters und der väterlichen Verwandtschaft geltend. Es hat auch dann noch kein Recht auf den Namen und Stand des Vaters, keinen Pflichttheil u. s. w., nicht die geringsten verwandtschaftlichen Beziehungen zu den Familiengliedern seines Vaters; es hat nur ein beschränktes Intestaterbrecht [8]).

Um einem ausserehelich geborenen Kinde die gesammten öffentlich- und privatrechtlichen Befugnisse und Vortheile eines

---

[5]) Gesetz-Sammlg. 1854, S. 193 ff.

[6]) Verhandlungen des III. deutschen Juristentages, Bd. II., S. 220 bis 277 und S. 126—137.

[7]) Verhandlungen des IV. deutschen Juristentages Bd. II., S. 130, 147.

[8]) Vergl. meine Abhandlung: De legitimatione liberorum non legitimorum (Berlin 1866 bei Dräger [C. Feicht]), wo ich diese Punkte ausführlich besprochen.

ehelich Geborenen zu übertragen, namentlich dasselbe dem Stande, der Familie und der Gewalt des Vaters zuzuführen, ist eine besondere Rechtshandlung erforderlich, kraft deren das Kind rechtlich zu einem ehelichen (legitimen) wird, und welche man Legitimation zu nennen pflegt.

Die Legitimation konnte, so lange das ausserehelich Geborensein für ein dem Kinde anhaftender Makel der Anrüchigkeit gehalten und wegen desselben das Erlangen der Staatsstellungen, Betrieb der Gewerbe, Eintritt in die Zünfte versagt war, entweder nur mit der Wirkung, diesen Mangel von dem Kinde wegzunehmen, oder auch mit dem beabsichtigten Erfolge, gleichzeitig dem Kinde auch die Familien- und Erbrechte eines ehelichen zu übertragen, eintreten. Danach unterschied man ehemals eine beschränkte und eine vollständige Legitimation (legitimatio minus plena und legitimatio plena). Das preussische Recht kennt nur noch eine Legitimation, durch welche sämmtliche Rechte, Befugnisse und Pflichten des ehelich Geborenen auf den ausserehelich Geborenen übergehen.

Mag die Legitimation, wie man aus Diodor's[9]) Mittheilungen entnehmen zu können vermeint, bereits im Mythenzeitalter der Griechen bekannt gewesen, mag sie erst zu Rom in der Kaiserzeit unter Theodosius[1]) entstanden sein, mag sie in unseren heimathlichen deutschen Gefilden selbstständig als aëttleîding[2]) sich entwickelt haben, oder in Deutschland mit dem römischen Rechte übernommen sein[3]), unter allen Umständen liegen viele Jahrhunderte zwischen ihrem Entstehen und ihrer Aufnahme in das preussische Recht, und liefern die sicherste Bürgschaft für die anerkannte Bewährtheit dieser Rechtseinrichtung.

Die vorpreussischerseits[4]) anerkannten Rechtshandlungen

---

[9]) IV. 39 (edid. Wessel. I., 284).

[1]) Const. 3. Cod. de natur. lib. (V. 27).

[2]) Grimm deutsche Rechtsaltertümer S. 155 ff., 433.

[3]) B. Hilse, Das preussische Pflichttheilsrecht, Kap. 17.

[4]) Z. B. bei den Römern die oblatio curiae (const. 3, 9 Cod. de natur. lib. V. 27.), die nachfolgende Ehe (Marcianus libro II. Institutionum — l. 57 § 1 D. de rit. nupt. 23. 2), ein kaiserlicher Gnadenact (Const. 1 u. 5. Cod. de. natur. lib. V. 27), und ein ausdrükliches Anerkenntniss des Vaters (Nov. 117 cap. 2), und bei den Germanen

und Voraussetzungen, welche zur Legitimation führen konnten, interessiren hier nicht mehr. Auch die für Preussen durch das Landrecht, als zur Legitimation des Kindes führend, anerkannt gewesenen Rechtshandlungen des richterlichen Erkenntnisses[5]) und des gerichtlichen Anerkenntnisses[6]) sind durch das Gesetz vom 24. April 1854[7]) als wirksam beseitigt und können desshalb füglich bei unserer Besprechung übergangen werden.

Gegenwärtig kann die Legitimation des ausserehelichen Kindes ausschliesslich nur durch die nachfolgende Ehe[8]) des Schwängerers mit der Geschwächten und durch landesherrlichen Gnadenact[9]) erreicht werden. Es werden daher nur diese beiden Legitimationsfälle in der nachfolgenden Erörterung Erwähnung finden.

Dabei sei schon jetzt erwähnt, dass auch die Streitfragen, wie weit der adelige Stand des Vaters, das Vorhandensein oder Nachgeborenwerden ehelicher Kinder eine Beschränkung bezüg-

---

Umnehmen desselben Mantels (Paulus Diaconus IV. 40, VI. 58), Grimm a. a. O. S. 155), Treten in denselben Schuh (Gulapinslêg leysing 56. Cap 2, Grimm a. a. O. 160), auf die Kniee Setzenlassen (Grimm a. a. O. S. 155).

[5]) A. L.-R. Th. II., Tit. 2., § 592: Die aus unehelichem Beischlafe erzeugten Kinder erhalten in allen Fällen, wo der Mutter die Rechte einer wirklichen Ehefrau des Schwängerers durch richterlichen Ausspruch beigelegt worden, die Rechte der aus einer vollgiltigen Ehe erzeugten Kinder.

[6]) A. L.-R. Th. II., Tit. 2, § 597: Ein mit einer förmlich verlobten Braut erzeugtes Kind erlangt die Rechte eines ehelichen schon durch die blosse gerichtliche Erklärung des Vaters, wenngleich die Ehe mit der Mutter nicht wirklich vollzogen worden.

[7]) § 22: Durch das gegenwärtige Getetz treten die §§ .. 592, 597 .. Tit. II., Th. 2 des Allgemeinen Landrechts ausser Anwendung.

[8]) A. L.-R. Th. II., Tit. 2, § 596: Wenn ein Schwängerer die Geschwächte wirklich heirathet, so erlangt das aus dem unehelichen Beischlafe erzeugte Kind eben dadurch, in allen durch besondere Gesetze nicht ausdrücklich ausgenommenen Fällen, die Rechte und Verbindlichkeiten eines ehelichen.

[9]) A. L.-R. Tit. II., Th. 2, § 601: Hat unter den Eltern keine Ehe stattgefunden, so kann dennoch der Vater auf die Legitimation des unehelich erzeugten Kindes bei Hofe antragen.

lich Abweichung in dem Rechte des Legitimirten herbeiführe, da sie nur für die Standes- und Vermögensrechte von Bedeutung sind, hier nicht gelöst werden sollen. Vielmehr wird nur genauer untersucht werden, ob und wieweit die religiöse Glaubensverschiedenheit zwischen Vater und Kind ein Hinderniss der Legitimation abgeben könne.

Der blos confessionelle Unterschied, wenn beide Christen und etwa der Vater evangelischen, das Kind römisch-katholischen Glaubens ist, gibt, wie nicht bezweifelt wird, kein Legitimationshinderniss ab. Dagegen wird die wirkliche Religionsverschiedenheit als ein solches vielfach aufgestellt. Man nimmt eine solche an, wenn der eine Theil der Landeskirche angehört, der andere entweder Jude oder Dissident ist. Der Dissidenten wird hier nur nebenbei Erwähnung geschehen.

Was die Juden anlangt, so genossen dieselben, wie in anderen Staaten, so auch in Preussen, keine publicistischen Rechte und standen bezüglich der Privat- und Gemeinderechte in den verschiedenen Landestheilen auch in verschiedenen Rechtsverhältnissen. Dies musste bei Redaction des Landrechtes auf die Familienrechte von Einfluss sein und insbesondere bei Uebertragung solcher durch obrigkeitliche Einwirkung an Personen, welchen die Fähigkeit, die Folgen der einzelnen Handlungen genau vorher zu überlegen, noch abging, in ernstliche Erwägung gezogen werden. Seit aber durch die verschiedenen legislatorischen Einwirkungen dieses Verhältniss ein anderes geworden, insbesondere seit Erlass der Verfassungsurkunde, mussten die bisher geltenden beschränkenden Einrichtungen, soweit sie nicht mit den neueren Bestimmungen in Einklang stehen, aus dem Gesetzbuche schwinden. Auch hier kann es nicht beabsichtigt werden, die einzelnen bestandenen und direct oder indirect aufgehobenen Bestimmungen mitzutheilen, und beschränken wir uns darauf, auf diesfällig specielle Werke[1]) zu verweisen.

Nur ein Verhältniss, welches auf das Tiefste in das Mark

---

[1]) Koch, die Juden im preuss. Staate (1833). Heinemann, Sammlung der die religiösen und bürgerlichen Verhältnisse der Juden in den preuss. Staaten betreffenden Gesetze (1835—1837). v. Rönne und Simon: „Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den sämmtlichen Landestheilen des preuss. Staates“ (1843).

des religiösen, publicistischen und Familienlebens der jüdischen Staatsunterthanen eingreift, soll hervorgehoben werden, und zwar einerseits die religiöse Erziehung, andererseits die Uebertragung der Legitimität an ein ausserehelich erzeugtes Kind, dessen ein Erzeuger ein Christ, der andere ein Jude ist, weil diese Frage noch nach Erlass des Gesetzes über die Verhältnisse der Juden vom 23. Juli 1847 — Ges.-S. S. 263 — sowie trotz der Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 — Ges.-S. S. 17 — durch die Plenarsitzung des Königl. Kammer-Gerichtes vom 11. Mai und 7. September 1853[2]) zum Nachtheil der Juden entschieden, sodann erst neuerdings, im Jahre 1865, Seitens des Königl. Stadtgerichtes zu Berlin die Vorschrift des § 643 Tit. 2 Th. II. des A. L.-R. zur Anwendung gebracht worden ist, und deshalb diese wichtige staatsrechtliche Frage zu einer fachlichen, naturrechtlichen und staatsrechtlichen Erörterung sich um so mehr eignet, als die Wirkung späterer Allgemeiner Gesetze auf ältere specielle Verordnungen einer constanten Praxis noch nicht unterliegt.

Darin stimmen alle Gesetzgebungen überein, dass die religiöse Erziehung eines ausserehelichen Kindes nicht durch den Willen des ausserehelichen Erzeugers bestimmt wird, und stellen dadurch eine Abweichung von der für eheliche Kinder sanctionirten Regel hin, dass das Glaubensbekenntniss des Vaters, bezüglich sein freier Wille, für die Bestimmung des ersten Religionsunterrichtes der Kinder allein massgebend ist. Allein sie halten nicht durchweg an dem daraus sich ergebenden entgegengesetzten Principe fest, dass die Glaubenswahl für ihr Kind der ausserehelichen Mutter überlassen, oder durch deren eigenes Glaubensbekenntniss festgesetzt wird[*]). In Oesterreich gilt als Vorschrift, dass ausserehelliche, auf Gemeinkosten zu erziehende Kinder stets nur in dem katholischen Glaubensbekenntnisse unterwiesen werden[3]); und für Preussen sagt der

[2]) Präjudicien des Plenums des Königl. Kammergerichts zu Berlin von 57.

[*]) Nach mos.-talmud. Recht gehört das ausserehelich erzeugte Kind ganz der Mutter in confessioneller Beziehung an. Vgl. Grundlnien des mos.-talmud. Eherechts, S. 21. D. R.

[3]) Bürgerl. Getetzbuch Th. I., Hauptst. 4 und v. Zeiller, Commentar über das österreichische Gesetzbuch Bd. I., S. 168 ff.

§ 643 Tit. 2 Th. II. des A. L.-R., dass uneheliche Kinder einer nichtchristlichen Mutter, sobald der Erzeuger ein Christ ist, stets den christlichen Glauben erhalten, bezüglich darin unterrichtet werden sollen.

Daraus ergibt sich die Frage, ob eine jüdische Mutter und unter welchen Umständen sie angehalten werden kann, ihr ausserehelliches Kind taufen zu lassen?

Nach dem österreichischen, meines Wissens nach nicht abgeänderten Grundsatze muss sie dies unbedingt stets dann thun, wenn ihr die Mittel fehlen, für die Erziehung ihres Kindes selbst zu sorgen, und sie in dieser Beziehung der Gemeinde zur Last fällt, abgesehen davon, ob der Erzeuger ein Christ oder ein Jude sei, da ja die Gemeinde alle ihrer Obhut anvertrauten Kinder nur in der katholischen Glaubenslehre erzieht. Anders verhält es sich in Preussen. Denn hier soll nicht die Armuth der Mutter den Ausschlag geben, sondern es muss jede Jüdin, ohne dass die Vermögensumstände berücksichtigt werden, nach § 643 das mit einem Christen erzeugte Kind in das Christenthum aufnehmen lassen. Und diese Bestimmung ist so klar, dass über ihre Anwendung bisher keine Zweifel obwalten konnten, sobald der Erzeuger feststand, dessen Glaubensbekenntniss gerichtskundig und das Gericht selbst mit dem speciellen Falle betraut war. Schwierigkeiten boten sich in der Praxis nur bei der Ausführung betreffs der Wahl der Mittel dar, durch welche dieser Zweck zu erreichen sei. Erst seit der Verfassungsurkunde trat diese Frage in ein neues Stadium, indem jetzt die Rechtsbeständigkeit, wenigstens die Zulässigkeit der Anwendung dieser Ausnahmebestimmung in Frage kommt. Merkwürdigerweise habe ich noch keine Stimme aus der Praxis gehört, welcher dies aufgefallen wäre; es hat vielmehr das Königl. Obertribunal in seiner Entscheidung vom 15. April 1859[4]) sich darauf gar nicht eingelassen, sondern deren Fortdauer als zweifellos erachtet, und selbst der sonst so scharfe Koch[5]) dieselbe als in Preussen geltend noch im Jahre 1857 anerkannt. Das Bedenken gegen die fernere Anwendbarkeit dieser Rechtsvorschrift ist, seitdem ich im vorigen Jahre diese Frage zuerst

[4]) Entscheidungen des Obertribunals Bd. 41, S. 242.

[5]) Privatrecht, 2. Aufl. Bd. II., S. 640.

anregte, von mir reiflich erwogen worden, und sind zu meinen früheren noch neue treffende Gründe hinzugetreten. Namentlich haben die nicht vereinzelt zur Erscheinung gekommenen Fälle, in welchen ein ausserehelicher Erzeuger die gegen ihn anzustellende Alimentationsklage damit abwendet, dass er der jüdischen Mutter ihre Pflichten aus dem § 643 cit. vorhält und damit ihr Schrecken vor einem christlichen Vater ihres Kindes einjagt, mich bestimmt, unbekümmert, oder vielmehr gerade wegen dieses Einwandes Seitens meiner Glaubensgenossen, die Gründe für die Rechtsunbeständigkeit des angezogenen Paragraphen frei von jeder Parteilichkeit und fern von politischen Beweggründen, als Jurist und Philosoph, rechtlich und philosophisch darzulegen.

Der Charakter des Weibes ist gefühlvoller als der des Mannes. Während dieser berechnend handelt, durch voraussichtliche grosse Erfolge sich leiten und bestimmen lässt, und ihn sein Beruf beseelt, dem Staatswohle, der Wissenschaft, oder Kunst zu dienen und für das materielle Wohl seiner Familie nach Kräften zu sorgen, findet die Frau ihren Beruf nur in der Häuslichkeit, der Sorgfalt für ihre Familie, der Erziehung und Pflege der Kinder und sucht im Ausfluss ihrer Liebe das Wohl ihrer Kinder nach Kräften zu fördern. Steht sie nicht allein da, sondern theilt diese Erziehungspflicht der Vater mit ihr, dann ist es gerechtfertigt, dass sie, seiner überwiegenden Urtheilskraft und Ueberlegung vertrauend, dies körperliche und geistige Wohl in seine Hände legt. Und sie wird dieses bereitwillig thun, denn sie ist sich bewusst, dass auch der Vater nach Kräften dessen Wohlfahrt sich angelegen sein lässt. Anders verhält sich dieses bei der ausserehelichen Mutter. Ihr ist die Sorgfalt für ihr Kind allein überlassen, und nicht nur der Erziehung desselben, sondern auch seiner materiellen Erhaltung hat sie allein sich zu unterziehen, weil ja meist der Erzeuger seine Vaterschaft bestreitet, und, ist sie festgestellt, den möglichst geringsten Beitrag zum Unterhalte dieses Kindes beisteuert. Die Pflicht dieser Mutter, das Beste ihres Kindes nach Kräften zu fördern, ist eine doppelte, denn sie übernimmt gleichzeitig auch die Pflichten des Vaters. — Dazu kommt aber noch ein tieferes, sittliches Moment. — Der Mutter ist die Erziehung dieses Kindes übertragen, und so rechtfertigt sich deren Be-

streben, auf Förderung nicht nur des körperlichen, sondern weit mehr noch des geistigen und Seelenwohles desselben nach Kräften hinzuwirken. Zeitig wird sie daher anfangen, dessen Gemüth für die Glaubenslehren ihrer Religion zu erwärmen und es in denselben zu bestärken und zu kräftigen, und dieses um so mehr, als die Frau stets empfänglicher für heilige Gefühle als der Mann ist. Ist daher die Frau des eigentlichen Wesens ihrer selbst, ihres Ursprunges aus dem Unendlichen sich bewusst und ihrer Beziehungen zu diesem einmal inne geworden, hat sie das nothwendige Bedürfniss, sich diesen Gefühlen ganz hinzugeben, erst einmal empfunden, so erscheint ihr die versagte Möglichkeit, ihren Gefühlen ganz folgen zu können, als tiefe Seelenmarter. Durchdrungen von dem Bewusstsein, dass eine höhere Gottheit in uns wirkt, fühlt sie auf der andern Seite, dass sie nur eine Einzelheit sei, welche, um zu einem vollkommenen Dasein zu gelangen, mit verwandten Seelen sich vereinen und durch sie sich gleichsam ergänzen soll. Als Mutter, und insbesondere als ausserehelliche Mutter, wird sie dies um so mehr empfinden, und wie durch eine geheimnissvolle Gewalt zu ihrem Kinde sich hingezogen fühlen; sie will nicht allein in ihrer Häuslichkeit, sondern in ihrem ganzen Sein, in ihren Wünschen und Hoffnungen, und was das Höchste, in der Verehrung und Anbetung ihres Gottes, mit ihm vereint sein.

Es heisst desshalb gerade zu, sie ihrem Kinde entfremden, wenn man zwischen die natürlichen Bande der Mutterliebe und der Kindesliebe das religiöse Bekenntniss einschiebt, die Mutter zwingt, ihr Kind in ihr fremden Glaubenslehren zu unterweisen, deren Dogmen mitunter in der Weise von ihren eigenen abweichen, dass entweder der Glaube nicht zur wahren Erkenntniss kommt, oder der unbefangene Verkehr zwischen Mutter und Kind getrübt wird und ein mehr gleichgültiges Verhältniss an Stelle der heiligsten Triebe tritt, nicht selten sogar diese in das Gegentheil ausarten, eine unüberwindliche Abneigung hervorrufen und so die Quelle der unnatürlichsten Verhältnisse werden*).

*) Ausführlicher habe ich diese Frage in meiner Abhandlung: „Ist Kindesmord strafbar?“ erörtert.

Die Erwägung aller dieser Momente mochte zu der bereits von Ulpian[7]) für richtig erkannten Anschauung geführt haben, es als dem Naturrechte entsprechend zu bezeichnen, dass das ausserehelliche Kind in jeder Beziehung, mithin auch in dem Religionsbekenntnisse, der Mutter folge. Da nach seinen[8]) und Celsus'[9]) Lehren uneheliche Kinder der Mutter allein angehören, so haben die gemeinrechtlichen Juristen[1]) auch niemals Bedenken getragen, ihr die Erziehung derselben anzuvertrauen, und als Rechtsgrundsatz aufgestellt:

> dass ausserehelliche Kinder unter allen Umständen, unbekümmert um ihr Geschlecht und unbeschadet des Umstandes, ob sie selbst oder ein anderer aus eigenen Mitteln oder mit Unterstützung des Erzeugers, oder wessen sonst die Kosten der Erziehung bestreitet, in der Religion der Mutter zu unterweisen sind[2]).

Es sind auch weder das canonische Recht, noch die deutschrechtlichen Gesetze von diesem Grundsatze abgewichen, und hat derselbe zweifellos auch in denjenigen Landestheilen gegolten[3]), wo später das preussische Landrecht Anwendung fand, in welches er daraus in dem § 642 Tit. 2 Th. II. dahin als Gesetz erhoben wurde:

> dass uneheliche Kinder ohne Unterschied des Geschlechtes in der Religion der Mutter erzogen werden sollen.

Erst eine Cabinetsordre vom 9. October 1789 gestattete hiervon in demjenigen Falle eine Ausnahme, wo der Erzeuger des Kindes ein Christ, die Mutter desselben aber Nichtchristin sei, und gab Veranlassung zu der Ausnahmebestimmung des § 643 ebenda:

---

[7]) Libro XXVII. ad Sabinum.

[8]) a. a. O. u. fragmenta tit. V. § 8.

[9]) Libro XXIX. Digestorum.

[1]) Glück, Pandektencommentar Bd. 2 S. 95, Bd. 28 S. 201, Bd. 29 S. 458.

[2]) Burchardi, Erziehungsrecht im Archiv für civ. Praxis Bd. 8 S. 189.

[3]) Entscheidung der Gesetzcommission vom 11. December 1781 und Hofrescript vom 24. December 1784.

dass in einem solchen Falle das Kind christlich zu erziehen sei.

Mithin charakterisirt die Vorschrift des § 643 sich als Ausnahme von der Regel des § 642. Dass der Gesetzgeber ein Recht hat, durch positive Bestimmungen etwas zu verordnen, was von dem Naturrechte abweicht, kann nicht bezweifelt werden, ebensowenig darf die*) edle Absicht, die kundgegebene Fürsorge desselben für die Wohlfahrt des Kindes verkannt werden, welche in Anbetracht der damaligen socialen und rechtlichen Lage der Juden und der ausgesprochenen Abneigung gegen deren religiöse Verfassung und Glaubenslehren begründet ist, und darf nur die Frage vor uns treten, ob wir dieselbe als noch zeitgemäss in der Praxis anzuwenden, oder nicht vielmehr als obsolet geworden, ausser Brauch zu lassen berechtigt sind.

Auf denselben Voraussetzungen beruht auch die zwar nirgends als Gesetz ausgesprochene, doch von der Praxis stets zur Geltung gebrachte Unmöglichkeit der Legitimation eines ausserehelichen, in den christlichen Glaubenslehren erzogenen Kindes durch seinen jüdischen Vater. Die Legitimation setzt voraus, dass der legitimirende Vater der natürliche Erzeuger des zu legitimirenden Kindes ist, hat also gerade den umgekehrten Fall im Auge, dass die Mutter Christin, der Erzeuger dagegen Jude sei. Von den beiden gegenwärtig nur noch gebräuchlichen Legitimationsarten durch nachfolgende Ehe und durch landesherrliches Rescript kann der Fall nicht leicht eintreten, dass die Legitimation Folge einer nach der Geburt des Kindes zwischen dessen Eltern eingegangenen Ehe*a) geworden, weil dann auch die Mutter nicht mehr Christin, sondern zum Judenthum übergetreten, oder doch aus der Landeskirche ausgetreten sein müsste, und andere Grundsätze, ob und wann ein Kind seinen

---

*) Vermeintlich. D. R.

*a) Anderer Ansicht ist Dr. Wiesenhahn, de impedimento disparitatis cultus, welcher nach Friedberg auf Grund der Materialen zum Landrechte für Preussen die Ehe zwischen Christen und Juden für zulässig hält. Dieselbe ist aber praktisch nicht ausführbar. Auch weicht die Ansicht der Praktiker ab. Vergl. z. B. Centralblatt für preuss. Juristen 1839 Nr. 49, 1840 Nr. 11.

Glauben ändern dürfe, massgebend sind. Vielmehr wird die Legitimation durch landesherrliches Rescript[4]) die einzige sein, wo diese Frage von Belang ist, weil dieselbe stets erst dann gestattet, wenn durch gewichtige Hinderungsgründe — solche sind aber die Glaubensverschiedenheit — die Eingehung der Ehe nicht mehr möglich ist. Das Königl. Obertribunal[5]) theilt bei der Glaubensverschiedenheit der Eltern zwar nicht meine dahin gehende Ansicht, dass dieselbe kein Hinderniss der Legitimation abgeben könne, sondern neigt sich der Ansicht derer zu, welche dies als vorhanden ansehen, dagegen ist mit denselben Gründen den Gegnern der Legitimation zu begegnen, welche den Verfechtern der Fortdauer des § 643 cit. entgegenzusetzen sind, weil beide im Wesentlichen auf den nämlichen Voraussetzungen basiren.

Bei Interpretation von Gesetzen hat man zweierlei zu erwägen, ob sie dem geltenden Zeitgeiste noch entsprechen, und meint man, dies nicht anerkennen zu dürfen, ob sie mit anderen, neueren, zweifellos geltenden Gesetzen im Widerspruche stehen. Da nun ziemlich allgemein die Fortdauer des § 643 cit., sowie die Glaubensverschiedenheit als Legitimationshinderniss dem natürlichen Gefühle widerstreitet, mithin als dem Naturrechte zuwider sich darstellt, so muss die Entstehungsgeschichte unseres Paragraphen und müssen insbesondere die Motive zu demselben genauer geprüft und aus ihnen selbst die Widerlegung desselben abgeleitet werden.

Wie wir gesehen, verdankt unsere Ausnahmebestimmung ihre Entstehung einer Cabinetsordre vom 19. October 1789. Die Gründe für dieselbe sind einmal in den religiösen Anschauungen, sodann in den socialen und staatsbürgerlichen Verhältnissen zu finden. Denn damals galt der Jude als ein wegen seines Glaubens missachtetes, aus der bürgerlichen Gesellschsft gleichsam ausgestossenes, in seinen Rechten beschränktes Wesen. Aber der Jude des achtzehnten Jahrhunderts ist von der Erde verschwunden, um einen durch nichts von jedem andern Staatsbürger unterschiedenen Juden des neunzehnten Jahrhun-

---

[4]) Siehe darüber meine oben allegirte Abhandlung § 8.

[5]) Präjud. 2586 v. 18. Decbr. 1854 (Entscheid. Bd. XXIX. S. 364).

derts an seine Stelle treten zu lassen. Nur die Glaubenslehren und die durch dieselben nach den abweichenden Ritualgesetzen gebotenen Verhältnisse bilden jetzt die Schranke zwischen Christen und Juden. Und wem verdanken wir diesen Fortschritt? Der weisen Fürsorge unserer Monarchen, insbesondere dem alle Staatsunterthanen mit gleicher Liebe umfassenden Rechtsbewusstsein unseres glaubensstarken, oft verkannten Königs Friedrich Wilhelm IV., welcher auf dem von Friedrich dem Grossen gelegten Grundsteine:[6])

> „Die Religionen müssen alle tolerirt werden und mus der Fiskal nuhr das Auge darauf haben, das keine der andern Abrug thou, den hier Mus ein jeder nach Seiner Fasson Selich werden"

durch das Gesetz über die Verhältnisse der Juden vom 23. Juli 1847, sowie durch Artikel 11 der von ihm Allerhöchst verliehenen Verfassung vom 5. December 1848 und den Artikel 12 der von ihm bestätigten Verfassungs-Urkunde vom 31. Januar 1850 das starke Gebäude der Glaubensfreiheit errichtete und es so zur Wahrheit werden liess:

> dass in Preussen Jeder nach seinem Antriebe Gott verehren und ihm dienen kann.

Aber bereits bald nach dem Erlass unseres Paragraphen stiess derselbe auf vielfachen Widerstand Seitens der davon betroffenen Mutter, welche sich nie damit befreundet hat, und wurde derselbe von praktischer Bedeutung seit Emanation des § 95 zum A. L.-R. Denn indem derselbe die Bestellung eines Vormundes für ein uneheliches Kind in dem Falle aufhob, wo der mütterliche Grossvater noch am Leben war, bot er das Mittel zur Umgehung des Gesetzes dar, weil von jetzt ab in einem solchen Falle jede Controle des Vormundes und des vormundschaftlichen Gerichtes fehlte. Die Umgehung scheint aber auch nicht selten gewesen zu sein, denn bereits unter dem 11. April 1823[7]) erliess der Justizminister ein Rescript, in welchem er die Verantwortlichkeit der Justizbehörden für die in deren Jurisdictionsbezirke vorgekommenen Uebertretungsfälle

---

[6]) Preuss, Leben Friedrich des Grossen.

[7]) Kamptz, Jahrbücher Bd. XXI. S. 249.

aussprach. Die Aufsicht der Behörde wurde dadurch allerdings strenger, aber die davon betroffenen Mütter suchten und fanden ein neues Auskunftsmittel darin, dass sie die Einwilligung des Erzeugers zur Ertheilung des jüdischen Religionsunterrichtes sich verschafften, und mit dieser Einwilligung in der Hand auf Grund des § 78 Tit. 2 Th. II. des A. L.-R. und der Declaration vom 21. December 1803[8]) das Einwirken der Gerichte bei Wahl des zu ertheilenden Religionsunterrichts verhinderten. Um diesem Verhalten vorzubeugen, erliess der Justizminister ein neues Rescript unter dem 31. December 1834[9]), worin er die Behörden anwies, unbekümmert um den kundgegebenen Willen des Erzeugers, stets strict an der Vorschrift des § 643 cit. festzuhalten und ein uneheliches Kind in allen Fällen christlich erziehen zu lassen, wenn einer der Eltern Christ sei.

Damit hat er allerdings den Behörden einen sicheren Anhalt für Auslegung der Ausnahmebestimmung gegeben und jeden Zweifel darüber beseitigt, jedoch keineswegs ein zuverlässiges Präservativmittel gegen die Ausflüchte der jüdischen Mütter geschaffen. Zwar musste jede jüdische Mutter von jeher ihr uneheliches Kind in die Geburtslisten eintragen lassen; es fehlt dem Richter aber jede Macht, in die religiöse Erziehung des Kindes einzugreifen, wenn bei Lebzeiten ihres eigenen Vaters die Mutter den Erzeuger nicht namhaft macht, oder so lange sie dies nicht thut, weil eine Vormundschaft in einem solchen Falle nicht eingeleitet wird und deshalb die Recherche nach dem Vater von Amtswegen ihm nicht obliegt, sogar ihm nicht einmal gestattet ist.

Ist das Kind aber einmal einer staatlich anerkannten Religions-Gemeinschaft übergeben worden, so treten betreffs desselben die Grundsätze des § 83 Tit. 2 Th. II. des A. L.-R. in Wirksamkeit, welche ausdrücklich jeder Religions-Gesellschaft — und dies ist ohne Ausnahme, also auch betreffs der zum Christenthum überzutretenden Judenkinder unbedenklich massgebend — verbieten, selbst die Einwilligung der Eltern des Kindes vorausgetetzt, vor zurückgelegtem 14. Lebensjahre ein Kind

---

[8]) N. C. S. Bd. XI. S. 1931.

[9]) Kamptz, Jahrb. Bd. XLIV. S. 353.

zur Annahme oder zu dem öffentlichen Bekenntnisse einer anderen Religion, als wozu es nach den gesetzlichen Bestimmungen gehört, zuzulassen[1]).

Nach den gesetzlichen Bestimmungen gehört ein Kind aber derjenigen Religionsgesellschaft an, in welche es unter Beobachtung der verordneten Ritualhandlungen durch die dazu designirten Kirchendiener aufgenommen worden ist. Mithin erlangt mit der vollzogenen Taufe ein Kind die Genossenschaft in den Glauben Christi, mit der Beschneidung in den Bund Mosis. Ist es aber in denselben einverleibt, so kann es daraus vor zurückgelegtem vierzehnten Lebensjahre nicht ausscheiden, nach diesem Zeitpunkte aber auch nur auf Grund freier Selbstentschliessung, in welche einzugreifen nicht einmal dem eigenen Vater durch eine anzudrohende oder auszusprechende Enterbung, vielweniger gar der vormundschaftlichen Behörde gestattet ist. Demnach würde es ohne jeden Einfluss sein, wenn nach Aufnahme in das Judenthum die Behörde davon Kenntniss erhalten würde, dass das ausserehelichе Kind einer Jüdin einen Christen zum Erzeuger hat, weil von Amtswegen der Taufact wohl nicht vollzogen werden dürfte, andererseits auch das religiöse Bekenntniss des christlichen Kindes dadurch nicht tangirt wird, dass ein jüdischer Vater die väterlichen Rechte über dasselbe durch Legitimation überkommt.

Denn für ihn würde die Uebertragung der väterlichen Rechte keinen weiteren Erfolg haben, als dass er die Ausübung der väterlichen Gewalt über das legitimirte Kind, ausschliesslich der darin gleichfalls liegenden Religions-Bestimmung, erhält. Dass aber einem Juden, sowohl nach der preussischen Gesetzgebung, als auch nach den Grundsätzen des gemeinen und canonischen Rechtes, dieselbe auch über sein dem Christenthume angehörendes Kind gebührt, ist bereits von dem Obertribunale[2])

---

[1]) Man sehe hierüber das Rescript des Justizministers vom 25. November 1813. — Kamptz, Jahrb. Bd. II. S. 18 — vom 15. Mai 1819 — ebend. Bd. XIII. S. 248 — sowie vom 8. August 1836. — Jur. Wochenschrift für 1836 S. 892.

[2]) Präj. 1793 vom 20. October 1846 in den Entsch. Bd. XIII. S. 323, und Gesetz-Rev. Pens. XV. S. 44.

anerkannt worden. Daher ist es ganz unbegreiflich, wesshalb ihm die Legitimation seines natürlichen Kindes nicht verstattet sein soll, welche das Kind doch in kein anderes, oder wenigstens kein weitergehendes Verhältniss zu ihn bringt, als die väterliche Gewalt umfasst, und sind die Motive unersichtlich, welche den vorerwähnten, die Legitimation verbietenden Plenarbeschlüssen des Kammergerichts vom 11. Mai und 7. September 1853 zu Grunde gelegen haben oder zur Rechtfertigung dienen können.

Die Ausnahmebestimmung des § 643 cit. von der allgemeinen Regel des § 642 cit. hat, wie wir oben erwähnten, den einen ihrer Grundpfeiler in der religiösen Anschauung der damaligen Zeitperiode. Ich bin weit entfernt, darauf einzugehen, ob dieselbe begründet ist oder nicht, weil dies einmal von dem Pfade unserer heutigen Besprechung abweichen, ferner eine dogmatische Erörterung hervorrufen würde, zu welcher ein anderer Ort gehört. Ich halte vielmehr mich an die Thatsache, dass dieselbe damals bestanden hat, und dass nicht nur seit jener Zeit, sondern auch vorher gewichtige Stimmen dagegen sich ausgesprochen haben. Aber auch hier steht uns die Geschichte unterstützend zur Seite.

Denn sie zeigt, dass in den ersten Perioden des Christenthums von einer Verachtung der Juden durch die Christen keine Rede war, und dass in den christlichen Staaten die jüdischen Unterthanen gleiche staatsbürgerliche Rechte und sociale Verhältnisse genossen wie die christlichen Insassen, bis der Kaiser Theodosius der Grosse die früher bezüglich der Ersteren bestandenen Gesetze ausdrücklich aufhob und durch das von ihm erlassene Judenedict den Kampf gegen das Judenthum aufnahm, welchen die geistliche Hierarchie auf den Concilien zu Rom im Jahre 1078[3]), zu Terracina im Jahre 1330[4]) und zu Maçon[5]) mit Eifer fortsetzte, und die Päpste Gregor VII.[6]) und Clemens III.[7])

---

[3]) Bei Mansi 20, 108.

[4]) Martene thesaurus anecdot. IV., 311.

[5]) Ivo decret. 13 c. 97 und Concil. von Maçon 13, 118.

[6]) Epist. lib. IX. ep. 2, apud Mansi 20, 340.

[7]) Codex Udalrici ap. Eccard corp. histor. german. m. 170.

mit Ernst und Entschlossenheit zu einem derartigen Austrage brachten, wie er in manchen Ländern noch bis zur Mitte unseres Jahrhunderts, zum Theil auch jetzt noch sich erhalten hat und in dem Inderdicte des Bischofs von Luçon[6]) aus dem Jahre 1850 einen Ausdruck erhielt. Aber auch auf diesem Felde einer geistlichen Reformation ging der grosse Reformator voran. Zwar bestreitet Ruehs[9]) ihm dieses Verdienst, doch wird er aus den Schriften Dr. Martin Luther's[1]) auf das Schlagendste widerlegt, welcher bereits in den Jahren 1519 und 1523 eindringlich und beredt seine Anhänger ermahnt, mit christlicher Liebe die Vorurtheile gegen die Juden abzulegen. Anhalt findet er dazu in den Aussprüchen der Apostel Paulus[2]) und Jacobus[3]), und Nacheiferer in Theologen von anerkannter Geistesschärfe, bewundernswerther Glaubenstreue und beseelt von echt christlichem Geiste, wie De Wette[4]), Daniel v. Coelln[5]) und Lutz[6]), welche mit Entschlossenheit, Ernst und Eifer seine Grundsätze zu vertheidigen und zu verbreiten wagten.

Mochten diese dazu beigetragen haben, die Grundpfeiler dieser zwischen dem Christenthume und dem Judenthume im Mittelalter entstandenen und bis zum Abschluss des vorigen Jahrhunderts noch unüberwindlich scheinenden Schranke zu untergraben und zu lockern und die Toleranz gegen die Juden herbeizuführen, so ist es andererseits auch mit den Bestrebungen von Männern, wie dem Geiste, der logischen Schärfe und der feurigen Beredtsamkeit eines Lessing[7]), Herder[8]), Kant[9]), Dahl-

---

[6]) Mager, Pädagog. Revue 1850 Februarheft S. 41.

[9]) Die Rechte des Christenthums S. 18.

[1]) Opera Th. 4 S. 1152 und Th. 20 S. 2231.

[2]) Epist. ad Rom. c. 10 v. 11—13, c. 11, 2.

[3]) Ep. Jac. c. 2 v. 10.

[4]) Biblische Theologie.

[5]) Biblische Dogmatik ed. Rütschi.

[6]) Wesen der jüdischen Theokratie in Wachler's Philomathie III., 307.

[7]) Erziehung des Menschengeschlechts.

[8]) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit IX. § 1.

[9]) Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, op. IV. 293.

mann[1]), Alexander v. Humboldt[2]), Lord Brougham[3]) und Görres[4]) zu verdanken, dass neben der religiösen Gleichberechtigung auch die sociale und staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden mit den Christen Hand in Hand ging, und jetzt, wenigstens in Preussen, das religiöse Bekenntniss keinen Einfluss auf den Genuss der socialen, staatsbürgerlichen und privatrechtlichen Verhältnisse ausübt.

Denn seit dem Erlasse des Judenedicts vom 17. April 1750 war noch kein Säculum vergangen, als das Gesetz über die Verhältnisse der Juden vom 23. Juli 1847 (G.-S. S. 263), in Vervollkommnung der durch das Edict vom 11. März 1812 über die bürgerlichen Verhältnisse der Juden (G.-S. S. 15) und die verbesserte Lage der jüdischen Staatsunterthanen, im § 1 den Grundsatz aussprach:

> unseren jüdischen Unterthanen sollen, soweit dieses Gesetz nicht ein Anderes bestimmt, im ganzen Umfange unserer Monarchie neben gleichen Pflichten auch gleiche bürgerliche Rechte mit unseren christlichen Unterthanen zustehen,

und auf diese Weise die Ideen des grossen Friedrich verwirklichte. Mit diesem Grundsatze trat die vollständige Gleichberechtigung vor dem Gesetze ein, und erlangte der Jude das Anrecht auf alles, was dem Christen zu erlangen möglich war, mit alleiniger Ausnahme desjenigen, wozu die ritualen Gebräuche der jetzt gleichberechtigt neben einander stehenden Religionen ihn nicht geeignet erscheinen lassen. Es fand derselbe eine Bestätigung, ja sogar, wie manche Staatsrechtslehrer annehmen, eine Erweiterung in dem § 11 der Verfassung vom 5. December 1848, welcher im Wesentlichen in den Art. 12 der Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 übergegangen ist und das Princip ausspricht:

> dass alle Unterthanen unbeschadet ihres religiösen Bekenntnisses vor dem Gesetze einander gleich stehen.

---

[1]) Politik, S. 196.
[2]) Kosmos II. 280, 377.
[3]) Political philosophie.
[4]) Die heilige Allianz, S. 54.

Bei dieser Sachlage tritt unwillkürlich vor uns das Verhältniss der christlichen und der jüdischen Mutter zu ihrem ausserehelichen Kinde, und fragen wir, ob auch dies durch die gedachten Gesetze betroffen wird. Auf den ersten Blick möchte uns die Frage überflüssig erscheinen und, doch weisen uns die noch ganz neuen diesfälligen Erlasse darauf hin, dass nicht so ohne Weiteres wir dieselbe bejahen oder verneinen dürfen. Unser Allgemeines Landrecht enthält in dem § 69 der Einleitung den Grundsatz, dass im Falle der Collision ein früheres Gesetz nur dann für aufgehoben gelten soll, wenn das spätere die Aufhebung deutlich verordnet, und huldigt damit dem Principe lex posterior generalis non derogat priori speciali, modificirt denselben im § 69 ebendas. aber dahin, dass zu einem gewissen Endzwecke verliehene Privilegien für fortfallend zu erachten, wenn der Zweck gar nicht oder doch ferner nicht mehr erreicht wird. Folgt man nun den zur Zeit der Emanation des Gesetzbuches üblichen Grundsätzen über die Billigkeit[9]) in Auslegung der darin enthaltenen Bestimmungen, so wird das Ergebniss sich zu Gunsten der jüdischen Mutter gestalten.

Die Regel ist im Systeme des Allgemeinen Landrechtes die, dass uneheliche Kinder in dem Religionsbekenntnisse der Mutter folgen. Von dieser Regel macht das Verhältniss eine Ausnahme, dass die ausserehelichen Mutter Jüdin, der Erzeuger aber Christ sei. Wir sind daher wohl berechtigt, die §§ 642 und 643 cit. so zu einander zu stellen, dass das für alle ausserehelichen Mütter gegebene Gesetz unter einer einzigen Voraussetzung nicht zutrifft, und deshalb der § 643 cit. die Ausnahmebestimmung von dem § 642 ebenda enthält. Ein Privilegium ist im Wesentlichen aber nichts anderes, als eine einer bestimmten Person oder Personeneinheit zu Gute kommende Abweichung von dem allgemein Geltenden. Mithin behaupten wir nicht zu viel, wenn wir den § 643 zwar nicht als ein Privilegium, doch als ein diesem sehr analoges Verhältniss nach den dafür geltenden Grundsätzen beurtheilt wissen wollen.

---

[9]) Klein, über die Billigkeit bei Entscheidung der Rechtsfälle — in den Annalen Bd. I. S. 357, — Hufeland, Lehrbuch des Civilrechts Bd. I. S. 22, und Kress, dissertatio juris de aequitate cap. 1 § 15.

Die durch die Ausnahmebestimmung begünstigte Person ist aber nicht, wie mehrfach angenommen wird, der christliche Erzeuger, sondern vielmehr das unter den gedachten Voraussetzungen erzeugte und geborene Kind. Als Zweck derselben bietet sich uns das Bestreben des Gesetzgebers dar, auf das Kind die aus dem christlichen Glaubensbekenntnisse folgenden socialen und staatsbürgerlichen Rechte zu übertragen und es von der dem Judenthum damals anklebenden Anrüchigkeit zu befreien. Dieser Endzweck wird jetzt nicht mehr erreicht. Denn die Anrüchigkeit ist beseitigt, die sociale und rechtliche Lage der Juden verändert und in Folge der angezogenen Gesetzesstellen der der Christen ganz gleich geworden. Mithin fällt der Endzweck fort und muss mit ihm auch die Ausnahmebestimmung als fortgefallen gelten.

Noch mehr werden wir zu dieser Ueberzeugung geführt, wenn wir das durch Beseitigung des Endzweckes jetzt eingetretene Missverhältniss in's Auge fassen. Während nämlich bisher das Bestreben nach einer Bessergestaltung der Verhältnisse des Kindes seine Erziehung in den christlichen Glaubenslehren erheischte, die Verfolgung dieses Zieles aber einmal der Mutter Ersatz bot für die immerhin bis zu einem gewissen Grade herbeigeführte Entfremdung ihres Kindes, zum Anderen im Uebergewichte der daraus fliessenden Vortheile für das Kind gerechtfertigt wurde, insofern die dadurch erreichten Begünstigungen für den Berechtigten die Unbequemlichkeiten für die Verpflichtete überwogen, ist jetzt kein Gewinn für den Berechtigten mehr abzusehen, und nur vielmehr eine Verschärfung der homogenen Verbindlichkeit der Mutter hervorgerufen worden, welche in der durch die Verfassungen vom 5. December 1848 und 31. Januar 1850 ihr garantirten Glaubensfreiheit und Rechtsgleichheit geschmälert wird. Denn diese gewähren ihr gleiche Rechte mit der Christin in jeglicher Beziehung, mithin auch in Ansehung ihres Kindes. Nicht nur sie, sondern vielmehr noch der als Unterlage für unser heutiges Rechtsleben geltende Grundsatz: „dass alle Staatsunterthanen gleiche Rechte geniessen sollen", würde in hohem Grade verletzt werden, wollte man die Jüdin dazu anhalten, das mit einem Christen erzeugte Kind taufen zu lassen, während nicht ein gleiches Princip in dem umgekehrten

Falle oder bei confessioneller Glaubensverschiedenheit christlicher Erzeuger geboten ist.

Ich gehe aber noch weiter — und hierin weiche ich nach sorgsamer Prüfung von meiner früher ausgesprochenen Ansicht ab[6] — und stelle heute die Behauptung auf, dass durch das Gesetz über die Verhältnisse der Juden vom 23. Juli 1847 der § 643 cit. deutlich aufgehoben worden ist und die Verfassungsurkunde im Art. 12 dies nur von Neuem sanctionirte. Der § 72 desselben verordnet nämlich:

> alle von den Bestimmungen dieses Gesetzes abweichenden allgemeinen und besonderen Vorschriften werden hierdurch ausser Kraft gesetzt.

Dass der Grundsatz des § 643 cit. von den Bestimmungen dieses Gesetzes abweicht, sogar dem im § 1 daselbst kundgegebenen Hauptprincipe strikt entgegensteht, wer kann dies leugnen? Steht er aber nicht im Einklange mit demselben, widerstreitet ihm vielmehr, so können beide füglich nicht neben einander fortbestehen. Insofern aber alle von dem neueren Gesetze abweichenden allgemeinen und besonderen Vorschriften deutlich und klar als dadurch aufgehoben und wegfallend bezeichnet sind[7], ist es gerechtfertigt, als Grundsatz anzuerkennen:

1. dass eine jüdische Mutter ihr mit einem Christen erzeugtes aussereheliches Kind in der jüdischen Religion erziehen lassen;
2. dass ein jüdischer Vater sein mit einer Christin erzeugtes, natürliches, in der christlichen Religion erzogenes Kind legitimiren darf.

Es erübrigt zur Vollständigkeit unserer Erörterung schliesslich nur noch einmal auf den von uns verlassenen Standpunkt derer sich zu stellen, welche den § 643 cit. auch heute noch in Anwendung lassen, um die Streitfrage zum Austrage zu bringen, ob über die, zwischen der jüdischen Mutter eines unehelichen Kindes und der vormundschaftlichen Behörde streitig ge-

---

[6]) Vergleiche meine oben Anm. 6 citirte Abhandlung § 8 und Anm. 1 dazu, sowie meinen Aufsatz in Gruchot's Archiv etc. aus diesem Jahre, 4. Heft.

[7]) § 61 der Einleitung zum A. L.-R.

wordene Frage, ob der Vater dieses Kindes ein Christ und das Kind daher bis nach zurückgelegtem vierzehnten Lebensjahre in der christlichen Religion zu erziehen sei? eine Entscheidung im ordentlichen Rechtswege stattfinde?

Das Königl. Obertribunal hat unter dem 15. April 1859[*]) dieselbe verneint. Und dies mit Recht. Obschon nämlich die §§ 642 und 643 cit. unter die Rubrik „die Rechte der Familien und des Standes" gestellt sind, so können diese Bestimmungen doch, ihrer Natur und ihrem Zwecke nach, nur als Anweisungen hinsichtlich der Erziehung des unehelichen Kindes bis zu dem Zeitpunkte, wo dasselbe, zu welcher Religionsparthei es sich bekennen wolle, frei wählen darf, betrachtet werden. Der § 323 Tit. 18 Th. II. des A. L.-R. weist die Obrigkeit, worunter nach dem Zusammenhange mit den §§ 319 ff. a. a. O. nur die vormundschaftliche Behörde zu verstehen ist, bei den Vorschriften über die Erziehung der Pflegebefohlenen an, auf genaue Befolgung der Bestimmungen der §§ 76—85 Tit. 2 daselbst sorgfältig zu achten, in welchen die Grundsätze über die Wahl der religiösen Erziehung ehelicher Kinder bei Verschiedenheit des Glaubensbekenntnisses der Eltern enthalten sind. Sind diese Vorschriften demzufolge gesetzlich als Erziehungsmassregeln bezeichnet und gehört die Erziehung der Pflegebefohlenen, d. h. der der väterlichen Gewalt nicht unterworfenen und deshalb eben bevormundeten Personen — §§ 7 und 8, Tit. 18, Th. II. A. L.-R. — lediglich zum Ressort des Vormundes und des vormundschaftlichen Gerichtes, so muss dasselbe auch umsomehr von den hinsichts der Erziehung der unehelichen Kinder getroffenen Vorschriften gelten, als nach § 644 ebenda diese nicht unter der Gewalt des Vaters, sondern nur unter der von dem Staate für sie verordneten Vormundschaft stehen. Demzufolge kann ein Conflict über die Erziehung, insbesondere über die Wahl des Glaubensbekenntnisses eines unehelichen Kindes, nur durch das vormundschaftliche Gericht, nicht aber durch den Processrichter entschieden werden.

Die thatsächliche Vorfrage, ob der Vater ein Christ sei? ist ferner aber auch nicht durch das blosse Benennen einer be-

---

[*]) Entscheidungen Bd. 41 S. 244.

stimmten, dem Christenthume angehörenden Person erledigt, und genügt in dieser Beziehung die Namhaftmachung durch die Mutter für sich allein zur Feststellung der Vaterschaft nicht. Es folgt dies vielmehr überzeugend daraus, dass dem unehelichen Kinde die Ansprüche gegen eine gewisse Person, als seinen natürlichen Vater, nur auf dem in den §§ 12 ff. des Gesetzes vom 24. April 1854, betreffend die Abänderungen des Abschnittes 11 Tit. 1 Th. II des A. L.-R., bezeichneten Wege, also nur durch das im § 13 Nr. 2 erwähnte qualificirte Anerkenntniss der Vaterschaft Seitens jener Person, oder im Wege Rechtens gegen dieselbe verschafft werden können. Daher können auch erst mit dem Momente an, wann auf diesem allein statthaften Wege die Vaterschaft einer bestimmten Person festgestellt worden, die Rechte desselben bei Bestimmung des religiösen Bekenntnisses ihren Anfang nehmen. Mithin darf vor diesem Zeitpunkte die ausserehelliche Mutter in dieser Beziehung in keiner Weise beschränkt und Seitens des vormundschaftlichen Gerichtes zu dem Dulden des Einen oder dem Unterlassen des Andern nicht angewiesen, geschweige gar im Wege des executivischen Zwanges angehalten werden, was weiter zur Folge hat, dass bis dahin die religiöse Erziehung des Kindes der jüdischen Mutter unter allen Umständen zweifellos gebührt.

Dr. jur. utr. et philos. C. Hilse.

Recensionen und Anzeigen.

ספר תגין, Sepher Taghin, liber coronularum, quem ex unico bibliothecae Parisiensis imperialis codice manuscripto a. d. b. Goldberg descriptum, nunc primum in lucem edidit, adjectis ad calcem libri aliquod exceptis ex alio codice manuscripto ejusdem bibliothecae inedito, cujus titulus: Sepher badde Aron ou Migdal Hananeel, id est liber vectium Arcae et Turris Hananeel, auctore r. Schem Tob Bar-Abraham Bar-Gaon, Toletano, item homilia quadam breviori allegorica de coronulis, apicibus, et de literis

majoribus et minoribus percelebri doctori R. Akiba adscripta, quam notis et animadversionibus illustravit d. senior Sachs berolinensis J. J. L. Bargès.

So dankenswerth und verdienstlich die Bemühungen derjenigen jüdischen Gelehrten sind, welche es sich zur Aufgabe gemacht haben, die bisher in Bibliotheken und Sammlungen verborgenen Schätze der jüdischen Literatur an's Tageslicht zu bringen, so lässt sich doch nicht leugnen, dass durch dieses die Wissenschaft in hohem Grade fördernde Streben auch wiederum Producten, deren Herausgabe einen nur verhältnissmässig unbedeutenden Gewinn für die Wissenschaft zur Folge hatte, eine unverdiente Gunst zu Theil wurde. In vielen Fällen jedoch kann das Verfahren des Herausgebers, wenn auch nicht durch den selbstständigen Werth des Buches, so doch durch dessen Verhältniss zur Gesammtliteratur entschuldigt werden. In diesem Falle befinden wir uns dem oben angezeigten Werke gegenüber.

Oft von jüdischen Schriftstellern erwähnt, noch öfter aber (wie Herr Senior Sachs in der Einleitung nachweist) ohne Angabe der Quelle benutzt, ist es selbst sowohl, als der Gegenstand, mit dem es sich beschäftigt, uns ein ungelöstes Räthsel. So lange wir über den Sinn und Zweck der Taghin oder Krönchen, oder wenigstens über die ihnen zugeschriebene Bedeutung keine genügende Aufklärung haben, muss uns auch die hohe Verehrung, welche man unserem Buche angedeihen liess, unerklärlich bleiben. Herr Senior Sachs hat in der dem Buche vorangeschickten Einleitung diesen Punkt aufzuhellen versucht, musste aber natürlicher Weise zu Hypothesen seine Zuflucht nehmen, denen mit derselben Berechtigung andere entgegengesetzt werden könnten.

Was das Alter des Buches betrifft, so steht jedenfalls das ausser Zweifel, dass die Ansicht, welche Zunz in seinen gottesdienstlichen Vorträgen ausspricht, nach der R. Elieser aus Worms Verfasser des ספר החנין sein soll, von Herrn Sachs in ebenso bescheidener, als gründlicher und zuverlässiger Weise widerlegt worden ist. Zunz stützt seine Behauptung wahrscheinlich auf eine Stelle im ספר הגובלות, deren Unzuverlässigkeit aber durch eine ganze Reihe von Momenten erwiesen ist. Schon die Nachricht, welche wir der Vorrede des Nachmanides

zu seinem Pentateuch-Commentare entnehmen, das ספר התגין sei zu jener Zeit so verbreitet gewesen, dass es, wie Nachmanides sich ausdrückt, sich in Aller Händen befindet, zeugt gegen die von Zunz vertretene Meinung, da ein so kurzer Zeitraum, wie er zwischen R Elieser aus Worms und Nachmanides liegt, schwerlich zu damaliger Zeit einem Buch solchen Inhalts eine so allgemeine Aufnahme hätte verschaffen können. Die Einreihung ferner der מ' התגין in das מחזור ויטרי, dessen Verfasser, R. Simcha, lange Zeit vor R. Elieser lebte, zeigt in unwiderleglicher Weise die Grundlosigkeit jener Ansicht. So weit die negative Lösung der Frage über das Alter des ס' התגין.

Gehen wir aber auf die positive Beantwortung über, die Herr Sachs zu geben versucht, so würde die von demselben vermuthete Anspielung auf unsern Codex im שמושא רבא, wenn dieselbe bis zur Evidenz erwiesen wäre, was im vorliegenden Falle freilich unmöglich ist, demselben ein ziemlich hohes Alter sichern, da, wie Sachs beweist, die Abfassung des שמושא רבא in eine sehr frühe Zeit zu versetzen ist.

An einer von Professor Bargès in seiner dem Buche vorausgeschickten lateinischen Einleitung mitgetheilten Stelle aus einem Manuscripte der Pariser Bibliothek, dessen Abfassungszeit Bargès über den Anfang des zehnten Jahrhunderts nicht hinausgerückt wissen will, geschieht nach einer von B. Goldberg herrührenden Emendation ebenfalls des ס' התגין Erwähnung. In dem Style des Codex jedoch glaubt Sachs die Schreibart der Massoreten wiederzuerkennen. Endlich will derselbe aus Aboth. 1. 13 schliessen, dass unser Buch schon zur Zeit Hillel's existirt haben muss, worin wir ihm jedoch durchaus nicht beipflichten können. Der dort gebraucte Ausdruck תָּנָא berechtigt ohne jeden anderen Beweisgrund noch nicht dazu, ein Buch vorauszusetzen, um hierdurch jenes allgemein gebrauchte Wort zu erklären, namentlich, wenn es sich, wie hier, um eine Zeit handelt, wo man offenbar wichtigere und bedeutsamere Traditionen der Schrift anzuvertrauen sich noch scheute.

Was Sachs jedoch nach einem bewundernswürdigen Aufwande von Gelehrsamkeit und Combination als das Resultat seiner Forschungen hinstellt, das spricht Bargès charakteristisch für die Nonchalance eines französischen Professors am Anfange

seiner Untersuchung aus, ohne es auch nur durch irgend einen tieferen Beweis unterstützt zu haben. Auch Bargès nämlich rückt das Alter unseres Buches bis zur Zeit der Massoreten hinauf, wofür er jedoch nur den Umstand, dass man damals dem Bibeltexte die genaueste Untersuchung angedeihen liess, als Beweis herbeizubringen weiss.

Ausser dem ס' רחנין enthält das angezeigte Buch noch einige Stellen, die sich auf diesen Codex beziehen und einem andern Manuscripte der Pariser Bibliothek entnommen sind, welches den Titel ברי ארון ומגדל חננאל führt und von dem Verfasser des Migdal-Os R. Schem-Tob b. Abraham herrührt. Hierauf folgt ein Manuscript aus der Ginzburg'schen Bibliothek unter dem Titel: מדרש קצר לר' עקיבא על התנין וויינין וגו'. Den Verfasser dieser Schrift will Senior Sachs in die Zeit Justinian's versetzen, wofür er aber vorläufig den Beweis schuldig bleibt.

Schliesslich können wir nicht umhin, die Liberalität des Herrn Professor Bargès lobend anzuerkennen, der die Edition dieses Buches auf seine Kosten beförderte. Es ist diese Thatsache um so mehr hervorzuheben, als aus den Entschuldigungen, die Herr Bargès seinen Collegen gegenüber nöthig zu haben glaubt, hervorzugehen scheint, dass die französischen Theologen in einem solchen Schritte womöglich noch eine Ketzerei erblicken. g.

Monatschronik.

Königsberg. Von hier aus ist eine Petition an das Haus der Abgeordneten gerichtet worden, in welcher die Volksvertretung angegangen wird, bei der Staatsregierung die Aufhebung des Eides more judaico zu erwirken. Bekanntlich ist die Abschaffung des jüdischen Eides schon des Oefteren Gegenstand einer parlamentarischen Debatte gewesen; möglicherweise dürfte der gegenwärttge Zeitpunkt für diese Angelegenheit insofern ein günstiger sein, als in mehreren durch den Frieden für

Preussen neu erworbenen Ländern die Eidesleistung für die Bekenner aller Confessionen gleich ist, und es lässt sich doch wohl nicht annehmen, dass die preussische Regierung in diesen neuen Landestheilen ein beseitigtes Vorurtheil wieder wachrufen, und ebensowenig, dass sie in dieser Beziehung eine Verschiedenheit zwischen den alten und neuen Provinzen bestehen lassen werde.

London. Aus dem Berichte von Sir Moses Montefiore (vgl. das Octoberheft dieser Zeitschrift) theilen wir noch folgende interessante und sehr charakteristische Thatsache mit: Eine Deputation aus Safed begab sich im Auftrage von sechzig dort wohnhaften jüdischen Familien nach Jerusalem zu Montefiore, um durch seine Vermittelung ihre Auftraggeber in den Stand zu setzen, sich der Agricultur zu widmen. In dem Beglaubigungsschreiben, welches die Deputation mitbrachte, bescheinigte der österreichische Consul von Safed, Herr Miklasiewicz, dass er selbst die Petition der sechzig Familien gelesen habe. Wie verträgt sich, sagt Montefiore, der in diesem Schriftstücke amtlich anerkannte Eifer der Juden, sich dem Ackerbau zuzuwenden, mit dem Berichte des ehrwürdigen Dr. Macleod, der ein Jahr zuvor die jüdische Bevölkerung von Safed als faul, träge u. s. w. bezeichnet und den österreichischen Consul als Gewährsmann für diese Behauptungen angeführt hatte? Entweder muss binnen Jahresfrist eine wunderbare Veränderung hinsichtlich der Juden vorgegangen sein, oder Herr Dr. Macleod ist von einem Betrüger getäuscht worden. Welche von diesen beiden Annahmen die wahrscheinlichere ist, leuchtet ein, und um so mehr, da ein Mieroslowski, wie der Berichterstatter des Herrn Dr. Macleod genannt wird, niemals Consul in Safed gewesen ist.

Berichtigung.

Im Octoberheft S. 394 Z. 4 ist zu lesen „Rabbiner D. Oppenheim“ nicht „Rabbiner D. Deutsch.“

Der Einfluss des Judenthums auf die Entstehung und Ausbildung des Islam nach den neuesten Forschungen von Sprenger und Nöldecke.

Dass der Islam, wie jede neue Religion, viele Bestandtheile aus den bereits vorhandenen Religionen aufgenommen und manche Concessionen, sowohl in der äusseren Form, wie auch in seinen Glaubenslehren, den damals herrschenden Richtungen gemacht hat, um die schwankenden Gemüther zu sich herüberzuziehen, ist eine seit langer Zeit anerkannte Thatsache, übrigens auch so natürlich und selbstverständlich, dass wir, selbst wenn die Grundlehren und Glaubensansichten der Religionen, denen der Stifter des Islam die Grundzüge seines Religionsgebäudes entlehnt hat, uns unbekannt wären, ohne Mühe dieselben aus dem Islam reconstruiren würden. Wie wäre es auch möglich, dass der Islam in verhältnissmässig kurzer Zeit so viele Millionen Anhänger gefunden, dass ein durch und durch heidnisches Volk in wenigen Jahren alle Spuren des Götzendienstes vertilgt und sich zu einem Monotheismus bekannt hätte, der an Reinheit das Christenthum bei weitem übertrifft und hinter dem Gottesgedanken, wie ihn das Judenthum entwickelt hat, nur wenig zurückgeblieben ist — wie wäre dies Alles möglich, wenn nicht in diese neue Religion viele Elemente aufgenommen worden wären, welche entweder schon einen Bestandtheil der früheren Religionen ausgemacht hatten, oder wenigstens

bereits früher so bekannt und verbreitet waren, dass ihrer Einführung Nichts im Wege stand! Ausserdem tritt ja auch der Islam von vornherein mit der vorgeblichen Bestimmung auf, die bestehenden Religionen zu reformiren, die in denselben vorhandenen Wahrheiten von den Schlacken zu befreien, mit denen sie behaftet, eine Religion zu gründen, welche alle Bekenner des Monotheismus vereinigen sollte, keineswegs aber die früheren Offenbarungen zu leugnen oder zu bekämpfen.

Wenn es daher klar auf der Hand liegt, dass Muhammed bei der Gründung des Islam sowohl vom Judenthum, wie vom Christenthum, wie von der heidnischen Religion der Araber beeinflusst worden, so ist doch die Frage nach dem Gerade des Einflusses, den eine jede der genannten Religionen ausgeübt, weit schwieriger zu beantworten, schwieriger schon deshalb, weil Muhammed das Entlehnte in der Regel umzugestalten und den Grundprincipien seines Religionssystems conform zu machen suchte, besonders aber, weil Muhammed, wie aus mehreren Stellen des Korân deutlich hervorgeht, zu verschiedenen Zeiten, je nachdem ihm an der Freundschaft der Bekenner der einen oder der anderen Religion mehr oder minder gelegen war, ihre Einrichtungen und Gebräuche annahm und später wieder verwarf.

Nichtsdestoweniger lässt sich nicht leugnen, dass der Einfluss, den das Judenthum in positiver, wie in negativer Weise auf den Islam ausgeübt hat, bei weitem überwiegend ist, dass der vorislamischen Religion der Araber mit alleiniger Ausnahme des Gebotes über die Wallfahrt nach Mekka und über die Verehrung der Ka'aba nur nebensächliche Lehren und Gebräuche entnommen sind, und dass auch das Christenthum seine vom Judenthum abweichenden Lehren und Anschauungen nur in geringem Maasse im Islam wiederfinden wird. Bereits vor mehreren Jahrzehnten ist in einer Abhandlung von Geiger nachgewiesen worden, was Muhammed aus dem Judenthum genommen hat; allein erschöpfend ist der Gegenstand in dieser Abhandlung keineswegs behandelt, der Korân enthält noch manches Andere, als das in der Geiger-

schen Schrift Angeführte, dessen Ursprung zweifelsohne im Judenthume zu suchen ist. In einzelnen Fällen ist dies bereits nachgewiesen, und eine sorgfältige Untersuchung würde sicherlich noch vieles Neue ergeben.

Doch wenn auch alles dem Judenthume Entlehnte, was im Korân sich vorfindet, bereits als solches anerkannt wäre, so hätten wir damit noch immer keinen Massstab gefunden für die Berechnung des Einflusses, den das Judenthum auf den Islam ausgeübt; es sind ausserdem vor Allem noch folgende zwei Fragen in Erwägung zu ziehen: 1. In wieweit hatten die Juden in Arabien dem Muhammed vorgearbeitet? und 2. von welcher Bedeutung für den Islam war das Verhalten der Juden gegen Muhammed und die von ihm geschaffene Lehre? Denn dass ein indirecter Einfluss einer Religion auf die andere von der grössten Tragweite sein kann, erkennen wir sehr deutlich an der Entstehung und Entwickelung des Christenthums, und darum verlohnt es sich wohl der Mühe, vorstehende Fragen zu erörtern. Eine, wenn auch nicht ganz genügende, so doch immerhin nicht unerhebliche Antwort auf die gestellten Fragen finden wir in den neuesten Forschungen von Sprenger[1]) und Nöldecke[2]), und wollen wir im Folgenden die Resultate ihrer Untersuchungen, soweit sie unserem Zwecke dienen, in ihrem wesentlichsten Inhalte zusammenstellen.

Sprenger's Forschungen geben uns besonders über die erste Frage: wie weit hatten die Juden in Arabien dem Muhammed vorgearbeitet? wichtigen Aufschluss; doch müssen wir gleich vorweg bemerken, dass Sprenger sehr viel Conjecturalpolitik treibt, dass er oftmals zu weitgehende Schlüsse aus kleinlichen Nebenumständen zieht, dass er äusserst geistreiche Combinationen zu machen versteht, aber hinsichtlich der Gründlichkeit hinter Nöldecke zurückbleibt, und dass daher seine Resultate mit einer gewissen Vorsicht aufzunehmen sind.

---

[1]) Sprenger, Das Leben und die Lehre Muhammed's.

[2]) Nöldecke, Ueber die Suren des Korân.

Gegen das Ende des sechsten christlichen Jahrhunderts, berichtet Sprenger, findet man in der Poesie der heidnischen Araber mitunter Spuren einer tiefen Ueberzeugung von der Einheit Gottes und dessen Erhabenheit über alle Wesen. Der Anstoss ging ohne Zweifel von den im Westen der Halbinsel wohnenden Juden und den im Osten und Norden herrschenden christlichen Arabern aus; beide hatten bedeutende Dichter aufzuweisen, lebten in engem Verkehr mit der übrigen Bevölkerung und besassen grossen Einfluss. Das Judenthum, das eine Zeit lang Staatsreligion in Jemen gewesen war, sagte den Arabern mehr zu, als das Christenthum, und die Lehre von dem dreieinigen Gotte hat niemals rechten Anklang bei ihnen gefunden. Doch auch das Judenthum, welches nur für ein Volk berechnet ist, konnte sie nicht ganz befriedigen; man entnahm daher wohl beiden Religionen den Gedanken von der Einheit Gottes und einer sittlichen Weltordnung, zugleich aber entwickelte sich der Glaube an eine Urreligion, welcher Judenthum und Christenthum entsprungen waren und von der sich ein neuer Zweig bilden musste, welchem die Mängel beider Religionen abgingen. Der Islam gibt sich nun auch bekanntlich als aus der Urreligion hervorgegangen aus, und trat deshalb mit dem Anspruche auf, dass Juden- und Christenthum in ihn aufgehen und ihre Gesondertheiten aufgeben sollten. Der Glaube an einen einzigen Gott, der, wie gesagt, in einzelnen Arabern aufstieg, hatte mehrere religiöse Bewegungen zur Folge, und diese gingen vorzugsweise von den Secten aus, die sich aus den alten Essäern gebildet hatten und deren es mehrere in den nördlichen Theilen Arabiens gab. Ihre vorzüglichsten Ceremonieen bestanden im Fasten, Beten, das sie mit grosser Pünktlichkeit verrichteten, religiösen Waschungen und ascetischem Lebenswandel[3]); die meisten dieser Ceremonieen sind in den Islam übergegangen. Aus den Essäern und den ersten

[3]) Vergl. Frankel, Zeitschrift, Jahrgang 1846, S. 441 ff., und Monatsschrift, Jahrgang 1853, S. 30 ff.

Christen hatten sich die Ebioniten gebildet, die wiederum in zwei Theile zerfielen, deren einer das ursprüngliche jüdische Element strenger bewahrt hatte, während der andere, aus welchem die Nasara (Nazaräer) hervorgingen, mehr Christliches angenommen hatte. Beide glaubten an eine Urreligion und an die Nothwendigkeit einer Offenbarung. Muhammed, der diese Gedanken aufnahm, hielt ursprünglich den Pentateuch für den Urtext der Offenbarung, bis er später, als er den Inhalt desselben näher kennen lernte, seine Ansicht änderte.

Eine besondere Secte der Essäer sind die Sampsäer, hauptsächlich in Nabathäa wohnhaft; unter diesen stand schon zu Trajan's Zeit ein Mann Namens Elxai auf, der Religion und dem Ursprunge nach ein Jude, der von ihnen als Prophet anerkannt wurde. Er veröffentlichte eine geschriebene Offenbarung, eiferte gegen den Cölibat und gebot seinen Anhängern, sich beim Gebete nicht mehr wie bisher nach der Sonne, sondern nach Jerusalem zu wenden. — Auch Muhammed eifert (Sure 57) gegen Cölibats-Gelübde und liess die ersten zwölf Jahre die Kiblah nach Jerusalem nehmen. Als Muhammed die Lehre des Elxai kennen lernte, war sie bereits durch Ausscheidung aller gnostischen Ideen zum reinen Deismus geworden, der Name Elxai war damals wohl auch bereits verschollen, aber der im Korân erwähnte Lokmân ist wahrscheinlich identisch mit ihm.

Im Anfange des 3. Jahrhunderts erschien der Sage nach unter diesen judenchristlichen Secten ein Engel, der einen Erlass vom Himmel brachte; man gewöhnte sich bald an die Idee, dass Schriften vom Himmel herabgesandt wurden, bildete sie aus und im Korân wird darauf Bezug genommen. Ausser diesen essäischen Secten gab es noch eine andere, in manchen wesentlichen Punkten von ihnen sich unterscheidende Secte, die Hemerobaptisten, die täglich Waschungen vornahm, oft auch mit den Kleidern untertauchte. Auch im Islam bestehen ähnliche Gesetze; ursprünglich musste sich jeder Moslim waschen, wenn er das Glaubens-Bekenntniss ablegte, Muhammed wusch sich auch die Kleider, als er sich

zuerst vom Heidenthum lossagte, wie aus Sure 57 und mehreren Traditionen hervorgeht[4]). In diesen Hemerobaptisten findet Sprenger die Uranfänge der Çabier, denn dieses Wort bedeutet, die sich Waschenden. Zu Muhammed's Zeiten gab es nur noch zwei dieser Secten, die Rakusier und Hanyfe, die ersten den monophysitischen Christen sehr ähnlich, die letzteren sind Essäer, welche die Kenntniss der Bibel verloren hatten. Ein Rakusier, Namens Koss, hielt auf der Messe von Okatz Predigten über die Einheit Gottes und die Auferstehung; auch Muhammed, der die Messe besuchte, hörte ihn dort und wurde durch ihn angeregt, über Gott nachzudenken. Die Hanyfe, wohl zu unterscheiden von der berühmten orthodoxen Juristenschule der Hanyfiten, sind die eigentlichen Vorläufe des Muhammed. Er nennt sich selbst ein Hanyf und hat während der ersten Periode seines Lehramtes wenig anderes gethan als ihre Lehren bestätigt. Es werden uns etwa ein Dutzend Zeitgenossen Muhammed's genannt, welche vor seinem Auftreten an einen Gott glaubten und Hanyfe hiessen. Die Hanyfe hatten die sogenannten Rollen des Abraham und Moses, Çohof Ibrahim, Wamusa, welche die göttliche Offenbarung enthielten und ihre Bibel ausmachten; arabische Schriftsteller berichten, diese Rollen befänden sich in den Händen der Juden, aber nicht der Christen, woraus hervorgeht, dass die Secte der Hanyfen sich enger an die Juden, als an die Christen anschloss. Während der vier ersten Jahre seines Amtes berief sich Muhammed mehrere Mal im Korân auf die Rollen des Abraham und Moses, aber 616

[4]) Bei dieser Gelegenheit zeigt sich eben deutlich, wie weit Sprenger in der Ausbeute solch kleinlicher Dinge geht; unserer Meinung nach liegt in dem Waschen, das Muhammed mit seinem Körper und seinen Kleidern bei seinem Scheiden vom Heidenthum vornahm, weiter nichts, als eine Nachahmung des jüdischen Gebrauches, dass die zum Judenthum Uebertretenden zuvor die טבילה vornehmen müssen, bevor sie zur Gemeinschaft der Juden gehören. Die einzelnen, mit dieser Ceremonie verbundenen Förmlichkeiten brauchen darum Muhammed noch keineswegs bekannt gewesen zu sein.

stellte sich heraus, dass sie ein modernes Machwerk seien, später werden sie auch nicht mehr genannt. Wir lesen im Korân 74, dass jeder der Ungläubigen von Muhammed verlangte, dass ausgebreitete Rollen vom Himmel gebracht wurden; auch Sure 98 spricht ein solches Verlangen aus; Muhammed versichert die so mit Fragen Bestürmenden (Sure 80), dass der Korân im Himmel auf reine Rollen geschrieben werde.

Der historische Theil dieser Rollen, enthält hauptsächlich die Erzählung von dem Untergange der Thamudäer und Adilen, die in Petra und Haura wohnten. Nach ihrem Untergange, von dem auch im Korân zu wiederholten Malen die Rede ist, wohnten dort nur Juden, ein Beweis, dass diese Rollen von jüdischen Secten verfasst sind. Wahrscheinlich, sagt Sprenger, waren diese Rollen das Machwerk des „Mentors" Muhammed's.

Die Hanyfe standen bei Muhammed zuerst in grossem Ansehen; ihr Name selbst ist ihm ein Ehrenname, gleichbedeutend mit „reine Gottesverehrer"; auch nennt er sie Moslime, so Sure 3, 60: „Abraham, der Stifter der Hanyferei, war weder Jude noch Christ, sondern ein Hanyf und Moslim und nicht Vielgötterer"; oder Sure 16: „Abraham bildete, selbst als er noch, sowie du, gar keine Anhänger hatte, ein gottergebenes Volk, indem er Hanyf war, und er betete kein Wesen ausser Gott an. Wir haben uns dir geoffenbaret, auf dass du der Lehre Abraham's als Hanyf folgest" u. s. w.

Bei den Juden und Christen standen diese Hanyfe im Geruche der Ketzerei und waren als Heuchler und Freigeister, was auch ihr Name bezeichnet, verschrieen, gewannen aber in den Augen der Araber eben dadurch, dass sie von den Juden für Ketzer gehalten wurden, und dass ihr Glaube an Gott mit vielen heidnischen Irrthümern vermischt war.

Dies sind in gedrängtester Kürze die wesentlichsten Ansichten Sprenger's über den Einfluss, welchen die jüdische und die christliche Religion, vorzugsweise aber erstere, auf die Entstehung des Islam ausgeübt; ferner ist noch zu merken, dass Sprenger dem Muhammed die

Kenntniss der Bibel zutraut, dass er glaubt, Muhammed habe dieselbe, ebenso wie die vorhin erwähnten Rollen des Abraham gelesen. In früheren Schriften sprach Sprenger auch die Ansicht aus, dass Muhammed nach seiner ersten Offenbarung (Sure 96) sich lange Zeit zurückgezogen habe, um die Bibel zu studiren, später ist er jedoch von dieser Ansicht zurückgekommen. Dass Sprenger sich aber im Irrthum befindet, wenn er glaubt, Muhammed habe wirklich diese „Rollen des Abraham und Moses" gelesen und ihnen die wesentlichsten Bestandtheile seiner neuen Lehre entnommen, geht schon daraus hervor, dass wir dem Stifter des Islam, der ein sehr schlauer Politiker war, unmöglich die Unklugheit und Thorheit zutrauen dürfen, seine Quellen so aller Welt blossgelegt zu haben. Auch ist es keineswegs ausgemacht, dass Muhammed lesen konnte; die neueren Gelehrten sind hierüber verschiedener Ansicht, und wenn auch der im Korân mehrfach widerkehrende Ausdruck النبى الأمى nicht, wie man es früher wohl gethan, „als der der Schrift unkundige Prophet", sondern vielmehr als „der unter den Heiden erweckte Prophet" im Gegensatze zu den jüdischen Propheten aufzufassen ist: so geht doch aus dem Korân, wie aus den Traditionsschriften der Araber deutlich hervor, dass Muhammed nicht für einen Schreibkundigen gelten wollte. Die Bibel hat er wohl schwerlich gekannt, und wenn er — was, wie gesagt, nicht erwiesen — des Lesens mächtig gewesen ist, so waren es doch sicherlich nur die arabischen Schriftzüge, die er kannte, und die Bibel war, wie Nöldecke mit vielem Rechte behauptet, damals noch nicht in's Arabische übertragen.

Der Einfluss, den Zaid Ibn Amr Ibn Nefail, der „Mentor" Muhammed's, auf ihn ausgeübt, ist auch wohl nicht so gross gewesen, wie Sprenger vermuthet; keineswegs ist er der eigentliche Urheber der Grundlehren des Islam, würde andernfalls auch aller Wahrscheinlichkeit nach den Ruhm der neuen Lehre nicht dem Muhammed gelassen haben. Die Zahl der Christen, welche im Norden und

Osten Arabiens wohnten, war ebenfalls, wie Nöldecke nachweist, nicht so gross, als Sprenger vermeint, und daher ist ihr Einfluss auf den Islam von Sprenger wohl etwas überschätzt. Dass Muhammed selbst die Bedeutung des Christenthums für die von ihm gegründete neue Lehre nicht sehr würdigt, geht schon daraus hervor, dass sich der Korân mit der christlichen Religion weit weniger beschäftigt als mit der jüdischen.

Unserer Meinung nach ist auch der Einfluss der essäischen Secten auf das Entstehen des Islam von Sprenger als ein zu grosser dargestellt; diese Secten lebten zu abgeschlossen von der Welt, als dass durch sie solch grosse Bewegungen hätten hervorgerufen werden können; schwerlich sind sie auch wohl jemals bis in's Innere Arabiens vorgedrungen. Doch lässt sich andererseits nicht leugnen, dass dem Gründer des Islam die Grundlehren einiger dieser Secten, besonders der Hanyfe, bekannt gewesen sind, dass er ihnen Manches entlehnt hat, dass vor Allem der in einigen dieser Secten verbreitete Glaube, Gott habe Rollen vom Himmel hernieder gesendet, auf die Lehre von der Offenbarung des Korân, der bekanntlich auch von aller Ewigkeit her im Himmel geschrieben war, von grossem Einflusse gewesen ist. Wenn daher auch die Bedeutung des eigentlichen orthodoxen Judenthums auf die Entstehung des Islam im Grossen und Ganzen von Sprenger zu wenig gewürdigt wird, so gebührt ihm doch das grosse Verdienst, auf den sicherlich nicht minder wichtigen Einfluss der erwähnten jüdischen und christlichen Secten zuerst hingewiesen zu haben.

Wenden wir uns nunmehr Nöldecke's Untersuchung zu, die uns über den Einfluss der eigentlichen Juden auf den Islam genauere Auskunft giebt. Die Juden, berichtet Nöldecke, waren in Arabien, besonders aber in und um Yatoib (Medinah) sehr zahlreich und angesehen, sie waren vollständig Araber geworden, führten Kämpfe, sprachen reines Arabisch und dichteten auch in dieser Sprache, ohne jedoch bei dieser innigen Berührung mit den heidnischen Arabern die Eigenthümlichkeiten der Juden aufzugeben oder an ihrem Glauben irgend etwas einzubüssen.

Nur scheint die Kenntniss der heiligen Schrift nicht sehr verbreitet unter ihnen gewesen zu sein, und von der späteren jüdischen Literatur wussten sie noch weniger. Dennoch standen sie bei den Arabern als „Schriftbesitzer“ [5]) in grossem Ansehen, und Muhammed ging in seiner Jugend vorzugsweise mit Juden um. Ihnen verdankt er die Grundelemente seiner neuen Lehre, die Kenntniss der heiligen Schrift und der Legenden. Freilich konnte diese Kenntniss, da sie lediglich eine Frucht des Umganges und mündlicher Erzählungen war, nur eine sehr oberflächliche sein, die Legenden prägten sich seinem Gedächtnisse am leichtesten ein, und daher finden sich auch im Korân so viele hagadische Stellen.

Da Muhammed mit dem Vorsatze auftrat, eine Religion zu gründen, die Juden- und Christenthum vereinigen und auch von den heidnischen Arabern angenommen werden sollte, änderte er manche alte heidnische Sagen um, gab ihnen ein jüdisches Colorit und flocht sie dann in seine Prophetengeschichten ein. Auch die Engellehre, besonders die Bedeutung, die Gabriel im Korân hat, entnahm er dem Judenthum, vermischte dieselbe aber mit alt heidnischen Ansichten. Die Verehrung der Ka'aba war in Arabien seit alter Zeit eingeführt, und Muhammed konnte dieselbe nicht abschaffen, ohne bei der grossen Menge Anstoss zu erregen; er nahm sie daher in seine neue Lehre auf, gab ihr aber durch die den Arabern bis dahin völlig unbekannte Annahme von dem abrahamitischen Ursprunge derselben ein jüdisches Gepräge.

Zuerst war Muhammed's Streben, hauptsächlich darauf gerichtet, die Juden für sich zu gewinnen; es musste ihm in der That auch sehr viel daran gelegen sein, die „Schriftbesitzer“ zu seinen Anhängern zu zählen, und sein Ansehen wäre sicherlich bedeutend erhöht worden, wenn er mit einem Hinweis auf die „Bekehrung“ der Juden Belege dafür hätte liefern können, dass seine Lehre vollkommner sei, als die bisherigen monotheistischen

---

[5]) اهل الكتاب

Religionen. Daher gedenkt er zuerst der Juden freundlich, lobt sie als Verehrer des einen Gottes und nimmt viele ihrer Gebräuche und Ceremonieen in sein Religionssystem auf. Die Kiblah nahm er nach Jerusalem, auch noch eine Zeit lang nach der Flucht, das Fasten des Asurah, dem Versöhnungstage der Juden entsprechend, wurde ebenfalls eingeführt, desgleichen die wichtigsten jüdischen Speisegesetze. Der Beiname Gottes الرحمان, der in einer Periode seines Lehramtes so häufig vorkommt, dass er den Namen Allah fast verdrängt, ist wahrscheinlich dem hebräischen הרחמן oder רחמנא entlehnt; denn wenn auch bei den Himjariten der Name רחמנן als Bezeichnung der Götter vorkommt, so beweist doch der Sure 13, 29 erwähnte Umstand, die Mekkaner hätten Anstand genommen, Birm illahi Rachmâni u. s. w. zu schreiben, da sie nicht wüssten, was Rachmân wäre, dass dieser Name vor Muhammed im eigentlichen Arabien ganz unbekannt gewesen ist. Auch die Bezeichnung der einzelnen Capitel des Korân mit dem Namen „Sura" entspricht dem hebräischen Worte שורה = Reihe.

Allein die Freundschaft zwischen Muhammed und den Juden hatte nicht lange Bestand; Letztere erkannten sehr bald die Gefahr, die ihnen von dieser Seite her drohte, und machten daher schon in Mekka Versuche, Muhammed Gewalt anzuthun. Allein da ihre Zahl und ihr Einfluss in Mekka nur gering war, vermochten sie nichts auszurichten, schadeten sich vielmehr selbst, verbanden sich aber später mit den Koraischiten, um die Vertreibung Muhammed's zu bewirken.

In Medina, wo die Juden sehr zahlreich vertreten waren, und woselbst die Araber durch den Umgang mit ihnen sich allmählich an den den Mekkanern gänzlich unbekannten Begriff der Offenbaruug gewöhnt hatten — ein Umstand, der dem Muhammed seine Aufgabe wesentlich erleichterte —, versuchte der „Prophet" von Neuem, die Juden zu sich herüber zu ziehen, allein es gelang ihm nur bei sehr wenigen. Der beiweitem grösste Theil derselben trat ihm feindlich entgegen, bereitete ihm Schwierigkeiten aller Art, brachte ihn durch spitzfindige Fragen

oftmals in Verlegenheit, zwang ihn, sich über manche Punkte, über welche er sich wohl selbst noch keine festen Begriffe gebildet hatte, zu erklären, benutzte dann seine Worte, die bisweilen wohl auch entstellt wurden, um ihn der Unwissenheit und des Irrthums zu zeihen; kurz, die Juden spielten ihm jeden nur möglichen Possen und nöthigten ihn, wider seinen Willen eine feindliche Stellung zu ihnen einzunehmen. Er hatte, wie bereits erwähnt, schon in Mekka dem Judenthume bedeutende Concessionen gemacht und dieselben während seines ersten Aufenthaltes in Medina noch erweitert; auch verschaffte er sich, um der Polemik seitens der Juden grösseren Widerstand entgegensetzen zu können und sie womöglich mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, grössere Kenntniss der heiligen Schrift. Doch da sein Wissen immer nur ein oberflächliches blieb, so hatten seine Widerlegungen der Einwürfe der Juden keinen besonders günstigen Erfolg, ja, er scheint sich durch dieselben bisweilen in hohem Grade lächerlich gemacht zu haben.

Als er einsah, dass alle gütlichen Mittel, die Juden von ihrem „Wahne" abzubringen, fruchtlos blieben, dass es ihm in den Augen seiner Anhänger nur schade, wenn er sich in eine Controverse mit ihnen einliess, da er ja doch in der Regel der Besiegte war, wandte er andere Massregeln an, um ihren Widerstand zu brechen. Er erklärte sie theils für verblendet, theils für absichtliche Betrüger, warf ihnen vor, wie in Sure 6, dass sie ihre heiligen Bücher tendenziös abschrieben und manches darin Enthaltene absichtlich verheimlichten; er meinte natürlich das, was sich auf ihn bezöge. Während er in der früheren Periode sich von Gott immer den Auftrag geben lässt, den Juden Dies oder Jenes auf ihre Fragen zu antworten, erhält er in der späteren Zeit die Weisung, sich gar nicht mehr damit zu befassen, die Nichtsehenwollenden zu erleuchten, denn dadurch werde ihre Sünde nur noch grösser, und das Wort Gottes desto mehr dadurch entwürdigt. Mit viel grösserer Energie, als gegen die sogenannten Heuchler (المنفقون) trat der „Prophet" jetzt gegen die Juden in Medina auf; ihrer Religion, sagt er, die voll

von Aberglauben sei, wäre die Religion der Ka'aba, d. i. die alte Religion der Araber, bei weitem vorzuziehen (dasselbe hatten nämlich die Juden in ihrem Hasse von seiner neuen Lehre dem Heidenthume gegenüber gesagt); sie wären trotz der vielen Warnungen Gottes, trotz der mannigfachen Offenbarungen und Belehrungen, deren der Herr sie gewürdigt, doch nicht gebessert worden, und es sei den Gläubigen gestattet, auf „andere als die schönste Weise" gegen sie zu kämpfen, d. h. mit den Waffen statt mit dem Geiste.

Allein diese Drohungen auszuführen, fehlte es dem „Propheten" lange Zeit an Macht, der Juden in Medina gab es zu viele, und ihr Ansehen hatte in Folge der Streitigkeiten mit Muhammed nur noch zugenommen; aber sie waren in zwei Parteien gespalten, wodurch es dem Stifter des Islam leichter wurde, sie aufzureiben. Zunächst ging er nun daran, viele dem Judenthume entlehnte und den Juden zu Liebe angenommene Einrichtungen aus dem Islam zu entfernen; so gab er siebzehn Monate nach der Flucht die Anordnung, die Kiblah nach Mekka, zur Ka'aba hin, zu nehmen, während die Moslimen sich bis dahin bei ihren Gebeten nach Jerusalem gewandt hatten. Dass aber diese an sich nicht sehr wesentliche Aenderung von vielen Arabern mit Unwillen aufgenommen wurde, beweist deutlich der 136 .Vers der berühmten zweiten Sure, in welchem — natürlich als Prophezeihung — vorher verkündet wird, dass Viele an der Kiblah nach der Ka'aba Anstoss nehmen würden. Vers 175 derselben Sure soll denen, welchen die Aenderung der Gebetsrichtung nicht zusagte, vorstellen, dass es auf solch äussere Gebräuche weit weniger ankomme, als auf wahre Frömmigkeit. Man ersieht hieraus recht deutlich, in welcher Verlegenheit sich der „Prophet" nach dieser Massregel befand; denn sonst pflegt er auch auf die kleinlichsten Formalitäten Gewicht zu legen, bei dieser Gelegenheit will er hingegen nur die wahre innere Frömmigkeit gelten lassen.

Auch die jüdischen Speisegesetze, wie das Fasten des Asurah, schaffte er ab; doch auch diese Aenderung rief

Unwillen und Entrüstung bei vielen Moslimen hervor. Eine grosse Menge hielt sich für verpflichtet, die Speisegesetze auch ferner in der bisherigen Strenge zu beobachten, und Vers 204 der zweiten Sure ist gegen diejenigen gerichtet, welche trotz der Aenderung die früheren Vorschriften befolgten. Wie mächtig der Einfluss des Judenthums auf den Islam gewesen ist, zeigt sich aber am deutlichsten hinsichtlich des Festtages Asurah; derselbe wurde nämlich, aller Anordnungen des „Propheten" ungeachtet, von einer grossen Anzahl von Moslimen beibehalten, und wird von vielen muhammedanischen Secten bis auf den heutigen Tag gefeiert. Das Verbot des Weines, welches, wie aus Sure 5 hervorgeht, erst später erlassen wurde, scheint als Ersatz für den Wegfall der jüdischen Speisegesetze eingeführt worden zu sein und wurde von vielen Gläubigen nicht angenommen.

Nach der Niederlage, die Muhammed bei Uhud erhielt, und von der im Korân wiederholentlich die Rede ist, waren die Juden so mächtig geworden, dass man allgemein einen Krieg mit ihnen fürchtete. Man rieth daher dem „Propheten", den Juden Concessionen zu machen und ihre Hülfe gegen seine heidnischen Feinde in Anspruch zu nehmen; allein er ging auf den Vorschlag nicht ein, obwohl seine Lage eine äusserst gefährliche war, von der richtigen Ansicht geleitet, dass die Existenz der von ihm gegründeten Lehre durch Nichts so sehr gefährdet werden könnte, als durch die Vergrösserung des Einflusses der Juden. Das Glück war ihm günstig; wenige Monate nach der Niederlage bei Uhud triumphirte er über seine Feinde, und jetzt war seine Macht so gross geworden, dass er es wagen konnte, gegen die Juden einen offenen Kampf zu unternehmen. Im Jahre zwei nach der Flucht besiegte er die jüdischen Stämme der Banu Kainuka, später unterwarf er sich auch die mächtigen Banu Nadir; doch erst im Jahre sieben, als der grösste Theil der arabischen Halbinsel sich bereis zum Islam bekannte, wurden die Juden in Haibar besiegt und vernichtet.

Die Stellung der Juden zu Muhammed, wie wir sie

aus dieser Auseinandersetzung erkannt haben, war also eine derartige, dass sie viele Jahre hindurch Muhammed die grössten Rücksichten auferlegte, ihn zu mannigfachen, zum Theil nicht unbedeutenden Zugeständnissen nöthigte, und dann wieder seine ganze Energie in Anspruch nahm, um ihren Einfluss zu brechen und sein erst im Werden begriffenes Religionsgebäude vor ihren Angriffen sicher zu stellen. Schwerlich dürfte wohl die Annahme gerechtfertigt sein, dass mit der Vernichtung der letzten jüdischen Stämme in Arabien die Bedeutung des Judenthums für die Entwickelung und Ausbildung der Lehren des Islams aufgehört habe; wir dürfen vielmehr mit vollem Rechte voraussetzen, dass auch in den ersten Jahrzehnten des Chalifats bei der Feststellung gar vieler Religionsgesetze der Einfluss der jüdischen Religion in positiver, wie in negativer Weise keineswegs bedeutungslos gewesen ist, und wir zweifeln nicht, dass eine sorgfältige Vergleichung der Sura mit den Traditionsschriften der Juden diese unsere Behauptung bewahrheiten werde.

— g —

Beiträge zur hebräischen Sprachforschung und biblischen Exegese.

(Vergl. vor. Jahrg.)

Es ist eine eigenthümliche Erscheinung der hebräischen Sprache, dass zuweilen ein und dasselbe Stammwort nicht nur verschiedene, sondern selbst entgegengesetze Begriffe bezeichnet. So z. B. der Stamm חסד, der in der Verbalform schmähen und liebreich sein, als Nomen Liebe und Schande; — בָּרַךְ segnen und fluchen; — שרש (Piel) entwurzeln, (Poel) Wurzel fassen bedeutet. Dass man dem Sprachgenius der alten Hebräer nicht zumuthen darf, sich bei der Formbildung einer Methode bedient zu haben, die auf den ersten Blick eben

so unpraktisch, als irrationell erscheint, versteht sich von selbst. Während jedoch die älteren Grammatiker und Lexicographen sich darauf beschränken, das Vorhandensein dieser Erscheinung einfach zu notificiren, sind neuere Sprachforscher bestrebt, den Grund dieser Spracherscheinung aufzusuchen. Die Einen sind der Ansicht, dass der betreffende Stamm eigentlich nur eine Grundbedeutung habe, die jedoch, je nach der Auffassung des dem Stammworte zu Grunde liegenden Begriffes, im guten oder schlechten Sinne, variirt (Gesenius, hebräisches und chaldäisches Wörterbuch s. v. חסד). Unterstützt von Analogieen der Schwestersprachen führen Andere diese Erscheinung auf zwei verschiedene Urstämme mit verschiedener Grundbedeutung zurück, die jedoch schon frühzeitig in einander geflossen sind, so zwar, dass durch ihre formelle Identität die ursprüngliche begriffliche Verschiedenheit nicht alterirt worden ist (Fürst, Handwörterb. u. dems. A.). Bei Verba, die von Nomina abgeleitet sind, wird die entgegengesetzte Bedeutung durch die Annahme erklärt, dass das Verbum die Beschäftigung mit dem durch das Nomen bezeichneten Gegenstand nur allgemein ausdrückt, so dass die Bedeutung je nach der Art dieser Beschäftigung und durch den Sprachgebrauch fixirt wird (Ewald, ausführl. Lehrb. d. hebr. Spr.).

Ueberschaut man nun das Gebiet dieser Spracherscheinungen in der biblischen Literatur, so erweisen sich diese Erörterungen als unzureichend. Man gewahrt Formbildungen, die in das bezeichnete Gebiet wohl hinein gehören, ohne dafür gehalten zu werden, und wiederum solche, denen man in Folge einer irrigen Auffassung eine gegensätzliche Bedeutung zu vindiciren pflegt. So hat das Stammwort קלם bis nun das Unglück gehabt, zum Träger der Schmach gestempelt zu werden, was es jedoch von Hause aus ganz und gar nicht ist. Daraus entstand nun die grosse Schwierigkeit in der Auffassung der Worte: ולא הָיִית כזונה לְקַלֵּס אתנן (Ezech. 16, 31), wie schon Hitzig z. St. sehr richtig bemerkt: „Wenn קלם = verschmähen wäre, so würde damit nur erst das Gegentheil des erforderlichen Sinnes gewonnen sein.“ Und wenn Gesenius (Handwörterb. s. v.) dennoch übersetzt: „Du machtest es nicht wie eine Buhlerin, die den Buhlerlohn verspottet, nämlich sprödethuend“, so ist dies ein eben so verzweifeltes Auskunftsmittel, wie Hitzig's Conjectur:

לְקַשֵּׁם*), welches Wort nach der Meinung des Letztern einem Abschreiber ungeläufig sein mochte, und von demselben mit לְקַלֵּם vertauscht wurde. Hitzig verschweigt uns zwar die Genesis dieser Emendation, wir vermuthen aber, dass einzig die Version der LXX.: *συνάγουσα μισθώματα* dem Gedanken Raum geben konnte, dass hier statt לְקַלֵּם ein Wort gestanden, welches zusammenbringen bedeutet, eine Annahme, die jedoch, wie wir weiter sehen werden, ganz ungerechtfertigt ist.

Hätte der Abschreiber wirklich das Wort לְקַשֵּׁם im Originale vor sich gehabt, dann würde er es ebenso treu und gewissenhaft copirt haben, wie unzählige andere fremdklingende Spracheigenheiten in dem Buche Ezechiel. Die Abschreiber der heiligen Literatur waren überhaupt jederzeit von Pietät, ja von einer gewissen heiligen Scheu vor dem Objecte ihrer diesfälligen Beschäftigung erfüllt, und kam es ihnen niemals in den Sinn, sich die Rolle eines Conjecturalkritikers anzumassen. Und würden sie dieses gethan haben, wahrlich, es wäre so manche dunkle Bibelstelle, die noch heute eine crux interpretum ist, schon längst wegemendirt worden sein. — Ist denn aber die angeführte Stelle wirklich so verzweifelter Natur, dass man zur Conjectur seine Zuflucht nehmen muss? Nach unserem Dafürhalten ganz und gar nicht, vielmehr ergibt sich der Sinn derselben mit Klarheit und Bestimmtheit, sobald man dem hebräischen Sprachgebrauch die gebührende Aufmerksamkeit zuwendet. Die scharfe Beobachtung des Sprachgebrauchs erscheint insbesondere dort unerlässlich, wo ein Begriff unter zwei Gesichtspunkte, den der Ursache und den der Wirkung, gestellt werden kann, da der formbildende Sprachgenius gerade hier einen weiten Spielraum hat, und ist es eine nicht seltene Erscheinung, dass der Sprachgeist einen und denselben Begriff nicht nur in verschiedenen Sprachen, sondern auch in einer und derselben, bald von dem einen und bald von dem andern Gesichtspunkte aus auffasst und durch verschiedene Mittel zum Ausdrucke bringt. Und dies ist auch bei dem Stammworte קלם der Fall, welches nichts anderes ist, als eine dialektische Nebenform des chaldäischen כְּרַן

*) Auch hebräisch! D. R.

= כלא im Zabischen, mit der Bedeutung: laut rufen, ausrufen (vgl. Fürst, Handwörterbuch s. v. Derselbe scheint an die Verwandtschaft dieser Stämme nicht gedacht zu haben).

Wie כרז ist auch קלס ein Onomatopoietikon und liegt ihm nur der Begriff der Verlautbarung zu Grunde, insofern sie sich als das Product einer innern Erregung, ohne Rücksicht auf ihren qualitativen Inhalt, manifestirt. Denkt man nun an Jesaja 23, 16, wo die Dirne mit ihrem coquettirenden Wesen auf öffentlicher Strasse erscheint; denkt man ferner an Proverb. 7, 13—20, wo die Buhlin eine Sprache führt, die das Gepräge massloser Frivolität an sich trägt, so wird man über den wahren Sinn von לקלס אתנן: „den Buhlerlohn laut auszurufen" auch nicht einen Augenblick in Zweifel sein. Hält man diese Bedeutung von קלס fest, so leuchtet es ein, warum die Mischna kein Bedenken trägt, diesem Stamme geradezu die Bedeutung: hochpreisen zu vindiciren: לעלה ולקלס (Pessachim 10, 5).

Das Hitpaël התקלס bedeutet nach unserem Dafürhalten nicht verspotten, sondern sich gegen Jemand vorlaut, schreiend benehmen, so zwar, dass der Tobende durch sein vorlautes Wesen den Andern verletzt und in dieser Respectsverletzung seine eigene Wichtigkeit zu bekunden vermeint: ein Begriff, den die Mischna durch התכבד בקלון חבירו ausdrückt. Das Hiptaël findet sich drei Mal; einmal ohne und zweimal mit Angabe des Gegenstandes dieser Wichtigthuerei. ויתקלסו בו ויאמרו לו עלה קרח עלה קרח (2. Kön. 2, 23), wo hervorgehoben wird, worin das vorlaute Betragen der übermüthigen Jugend gegen Elisa Ausdruck gefunden; הקרובות והרחוקות ממך יתקלסו בך טמאת השם ..... (Ezech. 22, 5), welches den Sinn hat, dass die heidnischen Städte aus dem sittlich-religiösen Verfall Jerusalems für ihre eigene Würdigkeit Kapital machen werden; והוא במלכים יתקלס (Habak. 1, 10), wo das Object des Vorlautseins nur deswegen fehlt, weil es eben so masslos ist, wie der schrankenlose Uebermuth des sich moquirenden Chaldäerfürsten. Die Form התקלס involvirt nun wohl den Begriff der Verspottung, als die folgende Wirkung der übermüthigen Verlautbarung, formell bezeichnet sie jedoch nur die vorangehende Ursache, nämlich die Verlautbarung selber. Daraus erklärt sich auch das Reflexivum התקלס ähnlich der Form ב התפאר, als dessen Kehrseite. Und während letzteres ein Grossthun bezeichnet, das durch die Er-

hebung des mit ב construirten Objectes erfolgt, drückt ersteres ein Wichtigthun aus, das durch die Herabsetzung des mit ב construirten Objectes erzielt wird. Will der Hebräer den Begriff verspotten, schmähen, lästern ausdrücken, so bedient er sich hiezu weder der reflexirten Form, noch der Construction mit ב, wie er ja die Formen: קלל, נקב, לעג, חרף, נדף, בוז niemals im Hitpaël und meistens mit dem Accus. gebraucht.

Das bisher von den Verbalformen Gesagte gilt nun auch von den Nominalformen dieses Stammes קֶלֶס und קְלָלָה, welche beide ein ungestümes Auftreten gegen Jemand bezeichnen, das für den Betreffenden schmähend und ehrenrührig ist.

Wir können bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen, der Meinung Hitzig's in der Auffassueg des folgenden 32. Verses in dem angeführten 16. Capitel des Buches Ezechiel mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten. „Der 32. Vers", sagt Hitzig l. c., „unterbricht den Zusammenhang, da der 33. die Bestimmung hat, den 31. b. zu erläutern; und er ist überhaupt dem Gedanken der ganzen Stelle fremd. Die Dirne wurde bisher nicht Ehebrecherin genannt, und würde es hier am unpassendsten Orte; denn was bei der Hure nicht zutrifft, kann sehr wohl vorkommen bei der Ehebrecherin, dass sie den Buhler durch Geschenke fesselt oder mit Geld unterstützt. Der Vers scheint demnach Randglosse eines Lesers, welcher das richtige לקשם noch vorfand, und in einem Thun, wodurch die Dirne sich von den Huren unterschied, die Ehebrecherin geschildert sah. Wäre der Vers echt, so würde die erste Vorhälfte als Anrede zu fassen sein." So weit Dr. Hitzig. Wir hingegen erblicken in dem 32. Vers keinerlei störende Unterbrechung des Zusammenhanges, halten ihn für echt und für keine Randglosse und fassen ihn gleichwohl nicht als Anrede auf; man braucht nur das psychologische Moment in dem Gedankengang des Propheten zu beachten, um den wahren Sinn dieses Verses zu ermitteln. Mit dem 31. Verse war Ezechiel in seiner Schilderung an einem Punkte angelangt, wo seine Rede füglich die Wendung des 35. Verses hätte nehmen können. Allein der im 31. Verse ausgesprochene Gedanke: ולא היית כזונה לקלס אתנן erfüllte den Propheten mit einem so tiefen Abscheu vor dem bis jetzt in der zweiten Person angeredeten Weibe (Jerusalem), dass er entrüstet sich von demselben abwendet und abgewandt ausruft:

האשה המנאפת תחת אישה תקח את זרים „das ehebrecherische Weib! Unter ihrem Gatten nimmt sie sich fremde!“ Nachdem sich der Redner in diesem Ausrufe Luft gemacht hatte, nimmt er den Gedanken des Verses 31b wieder auf, um ihn stärker aufzutragen und ihm ein möglichst scharfes Colorit zu geben, wiewohl derselbe schon in seiner früheren Fassung schneidend und geisselnd genug ist. Die Worte .... האשה beziehen sich demnach nicht auf die Dirne, sondern auf Jerusalem, das factisch eine Ehebrecherin ist, da es seinen Bund mit Gott verletzt und gebrochen hat.

Haben wir nun in dem Vorhergehenden gesehen, wie man dem Stammworte קלם unnöthigerweise eine entgegengesetzte Bedeutung untergeschoben, so können wir an dem Stamme קדש die umgekehrte Erscheinung wahrnehmen, dass seine entgegengesetzte Bedeutung bis nun unerkannt geblieben ist. Zu dieser Annahme berechtigen uns zwei Schriftstellen, die noch keine genügende Erklärung gefunden. Die Eine befindet sich Jesaja c. 65, 3—5 und lautet in ihrem Zusammenhange also: (3) העם המכעסים אותי על פני תמיד זבחים בגנות ומקטרים על הלבנים: (4) היושבים בקברים ובנצורים ילינו האכלים בשר החזיר ומרק פגולים כליהם: (5) האמרים קרב אליך אל תגש בי כי קדשתיך אלה עשן באפי אש יקדת כל היום. Es wird uns hier ein Bild des tiefsten Sittenverfalls, der religiösen und moralischen Gesunkenheit der bürgerlichen Gesellschaft entworfen; die überkommene Religion und Vätersitte ist aus allen Kreisen des öffentlichen und häuslichen Lebens verdrängt und die Vorschriften und Satzungen, welche der göttliche Gesetzgeber gleichsam als Festungswerk gegen das heranstürmende Heidenthum hingestellt, werden überall übertreten und verletzt; Götzenthum, Zauberei, Todtenbeschwörung, Genuss der unreinen Thiere, Alles, was das mosaische Gesetz zur Förderung der sittlichen Vervollkommnung und Selbstheiligung des jüdischen Volkes verpönt (vergl. Lev. 20, 7. Deuteron. 14, 2 und 18, 13), ist überall an der Tagesordnung, und der erschreckende Cynismus, der sich dabei kundgibt, fordert das entfesselte Zorngericht Gottes heraus. Was soll nun nach der Schilderung dieser höchst gravirenden Laster der Sinn des Verses 5a sein? Man übersetzt gewöhnlich: „die da sprechen: bleib' für dich, komme mir nicht nahe, dass ich dich heilig

mache" (Hitzig). „Bleib' für dich, nahe mir nicht, denn ich würde dich heilig machen" (Sachs). „Nahe zu dir, rücke nicht, denn ich bin dir heilig" (Knobel). Gegen diese Auffassung haben wir nun Folgendes einzuwenden:

a) Die Kal-Form קָדַשׁ ist stets intransitiv, und hat die hebräische Sprache für das transitive Moment das Piël und Hifil gebildet. Und wenn Einige קדשתיך = קדשתי ממך (Raschi nach Terp. Ponat) oder = קדשתי לך (Knobel) nehmen; so ist gegen Ersteres einzuwenden, dass der Hebraismus die Comparative von קדש gar nicht kennt und eine Steigerung des Begriffes, wie קדש קדשים, nur in Bezug auf heilige Geräthe, Opfer und Räumlichkeiten des Heiligthums zulässt, niemals aber zum Unterschiede persönlicher Weihe und Heiligkeit; gegen Letzeres muss wiederum geltend gemacht werden, dass in diesem Falle die Angeredeten טמאים sein müssten, wofür jedoch der Zusammenhang keinen Halt bietet. Hätte übrigens der Sprechende gefürchtet, durch die Berührung des Unreinen seine Weihe einzubüssen, so würde er sicherlich die gewöhnliche Redensart: אל תגע בי gebraucht haben, indem die Heiligkeit des Geweihten schon durch die leiseste Berührung eines Unreinen aufgehoben wird, während נגש, construirt mit ב, fest aneinander schliessen bedeutet, wie אחד באחד יגשו (Hiob 41, 8).

b) Die Anschauung von der möglichen Uebertragung der Heiligkeit auf einen Nichtheiligen durch die Berührung eines Geweihten ist dem Mosaismus fremd, vielmehr kennt dieser eine solche Uebertragung blos bei Gegenständen, wie bei Gefässen und Opfern, aber nicht bei Personen[1]). Die Auffassung der Worte . . . אל תגע als ob die Sprechenden ihre heidnische Gesinnung, ja ihre vollständige Assimilation mit dem Heidenthum ausgedrückt hätten, scheint uns nicht zutreffend, weil dadurch die Climax in der Specialisirung der Laster nicht hergestellt wird und auch der Uebergang zu אלה עשו nicht einleuchtend ist.

---

[1]) Wenn Knobel (Lev. 6, 11) übersetzt: „Jeglicher, welcher sie anrührt, wird heilig, d. i. er wird dem Heiligthum geweiht und verfällt demselben, so dass er bei ihm Dienste zu leisten hat", so ist dies ein arger Irrthum (vgl. Sebach. 97; Rambam M. Hakorb. 8, 15—16).

c) Wie ist es wohl denkbar, dass der Prophet in der Schilderung der traurigen Entartung des Volkes die Verstösse gegen die öffentliche Moral, gegen die keusche Vätersitte, mit keinem Worte erwähnt, während es doch aus der Geschichte sattsam bekannt ist, dass die religiöse Abtrünnigkeit in den meisten Fällen das Product der sittlichen Entartung war?

Diese Einwände berechtigen zu der Annahme, dass der Prophet im Vers 5a etwas ganz Anderes und bei Weitem Gravirenderes ausspricht, als die hergebrachte Auffassung herausdeuten oder vielmehr hineindeuten zu sollen vermeinte. Wie aus 1. Könige 14, 24. 15, 12. 22, 47. 2. Kön. 23, 7. Hosea 4, 11–19. 6, 10 und vielen anderen Stellen zu ersehen ist, war das Laster der Unzucht, der natürlichen, wie der unnatürlichen, in Folge der um die Zeit des getheilten jüdischen Reiches in Palästina allgemein verbreiteten syrischen und phönicischen Culte, in alle Kreise der palästinensischen Staatsgesellschaft gedrungen, ein Laster, welches die alte Zucht und Vätersitte allmählich untergraben und die Gefühle der Keuschheit und Sittsamkeit in der tiefsten Wurzel vergiftet hatte. Ja, es griff diese Ausartung in so erschreckender Weise um sich, dass der Päderastie eine Cultusstätte gegründet werden konnte (2. Könige 23, 7).

Dass nun in einer Zeit, wo die Päderastie Verbreitung gefunden, auch der hebräische Sprachgenius herhalten musste, um für die Modificationen dieses Begriffes Formen zu bilden, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden, und hat man Analogieen dafür in der griechischen und römischen Sprache. Sind uns aber einige jener Verbalformen in dem biblischen Sprachschatze erhalten worden? Diese Frage hat noch Niemand aufgeworfen. Wir glauben nun, dieselbe dahin zu erledigen, dass zwei Verbalformen des erwähnten Begriffes allerdings erhalten worden sind, und zwar einmal hier, dann im Deuteron. 22, 9.

Die ursprüngliche Verwendung des קָדֵשׁ zum Cultus der Astarte oder irgend einer anderen Gottheit der Phönicier und Syrer gab ihm den Namen קָדֵשׁ Geweihter, Geheiligter, da er in dem heidnischen Tempel das Priesteramt versah, wie der hebräische Priester, der jedoch קָדֹשׁ hiess (Lev. 21, 8; Num. 16, 7). Im Hinblick auf die reale Verschiedenheit des hebräischen und heidnischen Priesters hat der sprachbildende Geist

der alten Hebräer sie auch formell auseinander gehalten, und zwar durch die verschiedenen Formen von קְדֵשׁ und קָדֵשׁ. Der Umstand aber, dass der Sprachgenius gerade hier die begriffliche Verschiedenheit auch formell bezeichnet, während er kein Bedenken trägt, die Form כֹּהֵן auch zur Bezeichnung des heidnischen Priesters zu gebrauchen, dass er ferner von קְדֵשׁ das Femininum קְדֵשָׁה im Singular und Plural, von כֹּהֵן hingegen keines bildet, dass er endlich mit der Form קְדֵשָׁה schon in der frühesten Zeit eine feile Dirne bezeichnet (Genes. 38, 21), deutet darauf hin, dass der קָדֵשׁ ein verächtliches Werkzeug der Unzucht gewesen, wesshalb der Sprachgeist verhindern musste, dass ihm nicht das Prädicat קָדֵשׁ, welches ja auch vom Höchsten und Heiligsten gebraucht wird, beigelegt werde. Der gemeinsame Urbegriff der Widmung und Weihe, welcher dem קְדֵשׁ, wie dem קָדֵשׁ zu Grunde liegt, scheint der Sprache keine schärfere Scheidung der Form verstattet zu haben, obwohl sie berechtigt gewesen wäre, den קְדֵשׁ wegen seiner verwerflichen Bestimmung geradezu טָמֵא zu nennen.

So gern nun es auch der Sprachgeist vermieden hätte, konnte es dennoch nicht ausbleiben, dass der mit den erwähnten Nominalformen correspondirende Verbalstamm eine entgegengesetzte Bedeutung annahm. Es bildete sich demgemäss die Form קָדַשׁ heilig sein (von קָדֵשׁ) und קִדֵּשׁ (auch im Perfectum, wie קָרֵב u. A.) schänden, praedicare, wobei der Sprachgebrauch jeder Verwechselung dadurch vorbeugte, dass er die Kal-Form in der Bedeutung heiligen niemals, in der Bedeutung schänden stets mit dem Objectsaccusativ construirte, wie hier in dem Worte קִדַּשְׁתִּיךְ, und übersetzen wir unsere Stelle also: „Die da sprechen: „bleibe für dich, komme mir ja nicht zu nahe, denn ich schände dich.“ Das Perfectum steht hier als Ausdruck des unbedingten Willens des Redenden, der fest entschlossen ist, die That zu vollziehen und dieselbe so gut als vollendet betrachtet. Der Prophet will in diesen Worten die masslose Geilheit der Entarteten und ihren Hang zur unnatürlichen Zucht kurz und bündig geschildert haben, was ihm auch vollkommen gelungen ist. Und wenn es eine historische Thatsache ist, dass

mit dem Entschwinden der keuschen Volkssitte auch die Züchtigkeit und Wohlanständigkeit der Sprache und des Ausdrucks verloren gehen, und dass in dem Grade, wie das sittliche Bewusstsein der Gesellschaft getrübt ist, auch die Grundsätze über Zucht und Moral mit kecker, cynischer Frivolität ausgesprochen werden, so hat der Prophet durch diese kurze, aus der Umgangssprache herausgegriffene Phrase den tiefen Sittenverfall seiner Zeit schärfer und lebendiger gezeichnet, als er dies durch die weitläufigste reflectirende Darstellung erzielt hätte. Die sittliche Verworfenheit, welche aus dieser Redensart herausspricht, versetzt uns in Lebenskreise, wie sie uns Terenz in seinem „Eunuchus" und „Adelphi" vorführt, und bildet daher den Culminationspunkt der hier geschilderten sittlichen Entartung, so dass der Prophet, von tiefer Entrüstung überwältigt, in die Worte ausbrechen musste: גלה עשן באפי וגו׳.

Hat nun die hebräische Sprache in dem Verbum קָרַשׁ eine Form gefunden zur Bezeichnung der widernatürlichen geschlechtlichen Vermischung unter den Menschen, so brauchte sie nur einen Schritt weiter zu gehen, um damit jede geschlechtliche Vermischung, also auch das Erzeugen von Bastardpflanzen durch Uebertragung des fremden Blüthenstaubes auf die Narbe eines andern Gewächses, oder durch irgend eine andere Vorkehrung, zu bezeichnen. Jede Störung der Naturthätigkeit und Leitung ihrer Kraft in fremde Bahnen wird von dem Mosaismus als ein gewaltsamer Eingriff in das organische Naturgesetz verpönt, welches der allweise Weltenmeister als ein ewiges und unwandelbares festgestellt. Das Verbot der Kreuzung von Thieren und Pflanzen wird in der Schrift (Lev. 19, 19) mit den Worten eingeleitet: את חקותי תשמרו „Meine Gesetze sollt ihr beobachten", womit auf die ewigen Naturgesetze hingewiesen wird, die von dem Menschen arg verletzt werden, wenn er den lebenzeugenden Naturtrieb zur unnatürlichen Vermischung missbraucht (vgl. Ramban z. St.). Dass dieses Verbot eine weise Vorkehrungsmassregel ist, um das unnatürliche Laster in allen seinen Erscheinungen zu verhindern, hat bereits Josephus richtig gesehen, der es geradezu ausspricht, dass die Verletzung der natürlichen Schranken in minder bedeutsamen Dingen sehr leicht eine Entartung und Entehrung des Menschengeschlechts

befürchten lässt (Antiq. 4, 8, 20). Dieses Verbot lautet im Deuteron. 22, 9 also: לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְּלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם. Von der Septuaginta, die μὴ ἁγιασθῇ τὸ γέννημα übersetzt, bis auf die neuesten Uebersetzer und Ausleger wird תקדש in der Bedeutung heilig werden, und als Prädicat der Nominative: המלאה und ותבואת aufgefasst. Knobel fügt hinzu: „Damit der Ertrag, nämlich sowohl die gezogene Saat, als auch die Ernte der Weinpflanzung nicht dem Heiligthume und dessen Dienern verfalle (s. Lev. 6, 11), nicht als etwas Verbotenes confiscirt werde.“ Das ist falsch und die Berufung auf Lev. 6, 11 nicht zutreffend; Erzeugnisse vermischter Gattungen durften weder dem Heiligthume, noch dessen Dienern zugewendet werden, sondern mussten der Vernichtung durch das Feuer preisgegeben werden (vgl. Cholin fol. 115a). Knobel schöpft hier aus trüber Quelle, und wäre er hier, wie an so mancher andern Stelle, den jüdischen Auslegern gefolgt, die in Allem, was in das praktische Leben übergegangen ist, allein competent sind, so würde er dieser irrigen Auffassung ausgewichen sein. Dass תקדש in dem Sinne heilig werden hier ganz unpassend ist, hat bereits Raschi gefühlt und sich auf den Chaldäer berufen, der dieses Wort durch: תִּסְתָּאַב wiedergibt, ohne jedoch die eigentliche Etymologie des Wortes zu ahnen. Ibn Saruk (citirt von Ibn Esra z. St. und von Profiat Duran in seinem „Maasse Efod“ S. 77, ed. Wien 1865) ist der einzige, der an קָדֵשׁ denkt und erklärend hinzufügt: בעבור שיתערב זה עם זה, ohne dass diese Erklärung gebührende Beachtung gefunden hätte[2]).

Wir übersetzen: „Du sollst nicht besäen deinen Weinberg mit zweierlei Gattungen, damit du nicht zum Bastardgewächs machst die Vollfrucht, nämlich den Samen, den du aussäest und den Ertrag des Weinberges.“ תקדש ist demnach 2. Pers. masc. mit transitiver Bedeutung, המלאה ist Objectsaccusativ und be-

---

[2]) Hiernach sind zwei Druckfehler in Kirchheim's Noten zu Ibn Ganach's „Sefer Harikmah“ (S. 244, ed. Frankfurt a. M. 1856) zu verbessern, wo es heissen muss: אשר פירשו על תקדש מגזרת קֹדֶשׁ נראה לא׳.

zeichnet die reife Vollfrucht im Allgemeinen, insofern sie, wie das schwangere Weib, das ebenfalls מְלֵאָה heisst (vgl. Kohel. 11, 5), den Samen zur weiteren Fortpflanzung in sich trägt; הוֹרֵעַ וגו׳ ist Apposition und nähere Bestimmung.

Rabbiner Dr. J. J. Unger.

Recensionen und Anzeigen.

Don Chasdai Crescas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einfluss. Von Rabbiner D. H. Joel. Breslau 1866. Schletter'sche Buchhandlung. S. 83. 8.

Es ist in unsern Tagen vielfach darüber gestritten worden, welcher philosophische Autor die Entwickelung der neuen Philosophie eingeleitet habe, wem der Ehrenplatz an der Spitze derselben gebühre. Viele Darsteller der Geschichte der Philosophie haben sich für Cartesius entschieden. Allein man hat mit Recht hiegegen bemerkt, dass, wenn ein Neubau an einer Stelle aufgeführt werden soll, auf welcher jetzt ein altes, verfallenes Haus stehet, derjenige sich das erste Verdienst um den Neubau erwerbe, der das alte, nutzlose und störende Gemäuer abreisse und wegräume, dass die philosophischen Theorieen des Cartesius nur möglich gewesen sind nach der Beseitigung des mittelalterlichen Aristotelismus. Und diese gewiss richtige Erwägung hat denn auch angesehene philosophische Schriftsteller veranlasst, die italienischen Philosophen des 16. Jahrhunderts, welche zuerst, wie man gewöhnlich annimmt, die unbedingte Autorität des Aristoteles verworfen und seine Lehrsätze bestritten haben, so sehr sie auch immer dem Scholasticismus noch huldigten, als die Urheber und ersten Begründer der modernen philosophischen Richtung zu betrachten. Allein wenn wirklich das negative Verdienst, den Aristoteles bekämpft zu haben, zu diesem Ehrenplatz berechtigt, so gibt es unter den jüdischen Philosophen einen Mann, der den Italienern den Rang streitig

machen könnte, da seine gegen den Aristotelismus vorgebrachten Argumente an wuchtiger Beweiskraft denen der Italiener mindestens gleich kommen, und er zudem in einer Zeit gelebt hat, in welcher die Sätze des Philosophen, wie Aristoteles schlechthin im Mittelalter genannt wurde, für ebenso unantastbar und unwiderleglich galten, als die Bibel selbst. Wir meinen Don Chasdai Crescas, der in der zweiten Hälfte des vierzehnten und in den ersten Jahrzehnten des fünfzehnten Jahrhunderts gelebt hat und seine philosophischen Meinungen in dem Werke Or Adonai vorgetragen hat. Chasdai, ein Vorkämpfer des Glaubens gegen die Philosophie seiner Zeit, ist unstreitig einer der scharfsinnigsten und was mehr sagen will, einer der kühnsten Denker des Mittelalters. Zudem stand er bei seinen Zeitgenossen in hoher Achtung wegen seines talmudischen Wissens und seiner ausserordentlichen Frömmigkeit; ja die Nachwelt hat ihm sogar den Beinamen Hachassid (der Fromme) gegeben. Trotzdem ist sein philosophisches Werk selbst in den Jahrhunderten, in welchen die Philosophie noch ernste Pflege bei den Juden fand, nicht so, wie es verdient hätte, gewürdigt und beachtet worden. Zum Theil wohl lag dies in dem schwerfälligen Stil, welcher das Verständniss seiner Ansichten nicht unwesentlich erschwert; noch mehr aber schadete ihm der Umstand, dass er, als ein Gegner der Philosophie, den philosophisch gebildeten Rabbinen keine persona grata war, und hinwiederum als ein Mann, der die Philosophie auf ihrem eigenen Grund und Boden mit philosophischen Argumenten bekämpft, von den Orthodoxen, welche das Studium derselben verpönten und deshalb von dieser Wissenschaft wenig wussten, fast gar nicht verstanden wurde. Aber nicht nur in der alten, auch in der neuern Zeit litt er unter der Ungunst des Schicksals. In einer Zeit, in der so manchem Buche ganz unverdient das Glück zu Theil wurde, aus dem Staub der Bibliotheken in die Oeffentlichkeit getragen zu werden, blieb Chasdai fast der Vergessenheit preisgegeben. Kein jüdischer Gelehrter hielt es der Mühe werth, den Or Adonai zu erklären oder Chasdai's philosophische Anschauungen im Zusammenhang vorzutragen. Um so freudiger begrüssen wir das Werk, welches Herr Dr. Joel unter dem Titel: „Don Chasdai Crescas' religionsphilisophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse" jüngst veröffentlicht hat und in welchem dem lange

vernachlässigten Denker endlich eine seiner würdige Darstellung zu Theil geworden ist.

Herr Dr. Joel behandelt zuerst das Verhältniss Chasdai's zu dem Aristotelismus seiner Zeit. Maimonides hatte das unnatürliche Bündniss zwischen Judenthum und Aristoteles geschlossen und alle Fülle seines Geistes, alle Schärfe seiner Dialektik daran gewandt, das Unnatürliche, das Unmögliche dieser Verbindung vergessen zu machen. Nichtsdestoweniger hat er gar oft die Selbstständigkeit jüdischer Denkweise dem Aristoteles gegenüber geltend gemacht. Seine Schüler, welche seine Vorzüge nicht besassen und ihn in seinen Fehlern überboten, waren so weit gegangen, dem Aristoteles ebenso unbestreitbare Autorität zuzuschreiben, wie der Bibel selbst. Wenn wir heute die Verschiedenartigkeit der jüdischen und der aristotelischen Weltanschauung auf den ersten Augenblick einsehen, so ist es wohl natürlich, dass ein dunkles Gefühl dieses Unterschiedes auch damals in den Menschen lebte. Die philosophisch gebildeten Rabbinen — das merkt man ihren Schriften deutlich an — litten schwer unter dem Joche, welches sie sich selbst aufgelegt, durch den neuen Glauben, welchen sie selbst dem alten hinzugefügt hatten. Zwar fehlte es dem Aristoteles nicht an Gegnern, aber diese eiferten gegen ihn, ohne ihn zu kennen. Was Wunder, dass sie keinen Anklang fanden, da Alle, welche ihn kannten, ihn verehrten. In dieser Zeit verfasste Chasdai den Or Adonai; er sah ein, dass es nicht genug sei, den Aristoteles zu schelten, sondern dass er widerlegt werden müsse. Um der Orthodoxie im Judenthum den Weg zu ebnen, musste vor Allem eine andere Art von Orthodoxie aus dem Wege geräumt werden, das war „der allein seligmachende Glaube an die Unfehlbarkeit des Aristoteles." Die ganze Weltanschauung der Aristoteliker seiner Zeit unterwirft er zu dem Zwecke einer eingehenden Kritik. Besonders tadelt er, dass Aristoteles die Endlichkeit der Welt lehre, und so von der Annahme, dass ein Regress der Ursachen in's Unendliche unmöglich sei, ausgehend, auf das Dasein eines primus motor, also auf die Existenz Gottes schliesse; ferner widerlegt er die Ansicht desselben, dass Gottes Seligkeit im Erkennen seiner selbst bestehe, denn Wissen habe nur dann einen Werth, sobald ein Nichtwissen vorangehe, wo Nichtwissen niemals stattgefunden hat, da habe das

Wissen nichts Angenehmes. Vieles von dem, was er gegen Aristoteles vorbringt, ist durch die Vermittelung jüdischer Gelehrten in die Kreise christlicher Philosophen gedrungen; so existirt ein Werk des Johann Franz Pico: examen doctrinae vanitatis gentium, in welchem die Einwände Chasdai's gegen die aristotelische Lehre vom Raum, von der Zeit, von der Bewegung u. s. w. fast wörtlich citirt werden. Wahrscheinlich hat dieser die Kenntniss des Or Adonai im Hause seines Oheims, des berühmten Johannes Pico, gewonnen, da mit diesem jüdische Gelehrte von gediegener Bildung, wie Elia del Medigo (Grätz, Geschichte der Juden B. VIII., S. 253), Leon Medigo (ibid. B. IX., S. 7), in wissenschaftlichem Verkehr gestanden haben. Aber wenn auch von historischem Standpunkt aus Chasdai's kühnes Ankämpfen gegen die Aristoteliten sein grösstes Verdienst ist, wenn auch die Tendenz seines Werkes vor Allem darauf gerichtet ist, die Autorität des Mannes zu stürzen, der „die Augen Israels geblendet hat", so hat er es dennoch bei dieser rein destructiven Thätigkeit nicht bewenden lassen. Was Chasdai bei der Besprechung der Ansicht des Maimonides: man könne Gott nur negative Eigenschaften zuschreiben, rügt, dass negative Prädicate auch stets einen positiven Inhalt haben, das gilt auch von den negativen Resultaten der Chasdai'schen Kritik. Indem er die Ansichten seiner Zeit über die Endlichkeit der Welt, über Gott, über Vollkommenheit, über menschliche Willensfreiheit, über den Zweck der Schöpfung u. s. w. bekämpft, entwickelt er zugleich neue Ansichten über diese wichtigen Probleme, welche an sich schon höchst beachtenswerth sind, für die Geschichte der Philosophie aber ein ganz besonderes Interesse dadurch gewinnen, dass sie mit der Weltanschauung des Spinoza fast vollständig übeinstimmen, gerade die Sätze des Spinoza, welche die Quintessenz und das Eigenthümliche seines Systems ausmachen, haben eine überraschende Aehnlichkeit mit den Resultaten des Or Adonai; und diese Uebereinstimmung berechtigt wohl zu dem Schlusse, welchen auch Dr. Joel zieht, dass nämlich Spinoza dem Chasdai mannigfache Anregung verdankt. Mit dieser Behauptung will der Verfasser keineswegs den Ansprüchen des Spinoza auf Originalität entgegentreten. Denn die Originalität und Bedeutung eines Philosophen besteht nicht darin, dass er einen neuen tief-

sinnigen Gedanken ausspricht, sondern dass er eine Idee, sei sie nun alt oder neu, zur Grundlage eines philosophischen Systems macht und aus ihr heraus die Probleme der Philosophie zu lösen unternimmt. Als einige Literarhistoriker in überschwänglicher Verehrung für Lessing diesen als den geistigen Urheber der nachkantischen philosophischen Systeme proclamirten, weil in einigen Sätzen der „Erziehung des Menschengeschlechts" die Grundlehren der nachkantischen Philosophen ausgesprochen seien, ist ihnen mit Fug und Grund erwidert worden, dass es ein Anderes sei, ein geistreiches, tiefsinniges Aperçu auszusprechen, ein Anderes, ein philosophisches Gebäude aufzurichten, in welchem dieses Aperçu gleichsam den natürlichen Schlussstein bilde, dass ein Gedanke, und sei er auch noch so tief, erst seinen vollen Werth bekenne, wenn er mit anderen in Zusammenhang gebracht wird. Und gerade diese Originalität ist es ja, welche vor Allem Spinoza auszeichnet. Die Abgeschlossenheit des Systems, die Kühnheit, mit welcher er ohne Scheu und Schreck jeden Gedanken zu Ende denkt, die Nothwendigkeit, mit der aus wenigen Begriffsbestimmungen alle Sätze wie die Wirkung aus der Ursache folgen, erweckt in uns, wenn wir die Ethik des Spinoza lesen, den Glauben, als hätte dieser Geist stets aus der eigenen reichen Fülle geschöpft. Aber das aristotelische Wort: was im Thun Resultat und Ende sei, das sei der Anfang in unserm Denken, gilt wohl auch von der Arbeit des Philosophen. Gar mancher Gedanke kann sich innerhalb des Systems als nothwendige Folge ergeben, der dennoch nichts weiter als geschickt hineingewebt und benutzt ist, in Wahrheit aber einer Anregung von aussen seine Entstehung verdankt. Deswegen sind gerade für eine Feststellung der Quellen, aus denen Spinoza geschöpft hat, seine andern Schriften und seine Briefe weit wichtiger als die Ethik. Führen wir kurz die Punkte an, in denen Chasdai und Spinoza sich berühren. Chasdai verwirft die Lehre von der Endlichkeit der Welt, verwirft die Lehre von primus motor und beweist das Dasein Gottes durch die einfache Bemerkung, dass alles Verursachte als solches zufällig sei und deshalb eine nothwendige Ursache voraussetze. Spinoza citirt die Ansicht Chasdai's und fügt ihr seine Zustimmung bei. Chasdai setzt das Wesen, die Seligkeit Gottes in die Liebe. Es ist bekannt, dass Spinoza's System in

der Liebe Gottes gipfelt. Chasdai hebt die Freiheit des menschlichen Willens im gewöhnlichen Wortverstande auf, und findet Lohn und Strafe in der Seelenbeschaffenheit, von welcher unsere Handlungen begleitet werden, und betrachtet es als höchstes Ziel und höchstes Glück des Menschen: Gott zu lieben. Ebenso Spinoza. Chasdai endlich deutet an, dass die Materie mit Nothwendigkeit aus Gott, als der alleinigen Ursache alles Seins, hervorgehen müsse, dass die Schöpfung der Welt, welche mit der Erhaltung derselben gleichbedeutend sei, aus dem Wesen Gottes, aus seiner Liebe mit Nothwendigkeit folge, und dass sie darum ewig wie Gott selbst sein müsse. Dieses körperliche Moment in Gott, sowie diese Auffassung der göttlichen Freiheit, sind bekanntlich charakteristisch für das System der Spinoza. Diese Analogieen sind so zahlreich, dass, wenn auch bei einzelnen Sätzen zugegeben werden muss, sie ergäben sich dem Spinoza aus weit anderen Prämissen, als denen des Chasdai, dennoch eine Geistesverwandtschaft zwischen diesen beiden Denkern nicht weggeleugnet werden kann. Dass philosophische Theorieen von soleher Tragweite niemals populär werden konnten, ist von vornherein klar. Ja nach dem ausdrücklichen Wunsche Chasdai's, sollten sie gar nicht populär werden. Trotzdem hat Chasdai, wenn auch mittelbar, grossen Einfluss auf die jüdische Denkweise ausgeübt. Denn, merkwürdig genug, hatte dieser Mann mit dem gewaltigen, tiefen Geiste und der schwerfälligen, fast unbeholfenen Ausdrucksweise einen Schüler, Joseph Albo nämlich, der als Kanzelredner sich eine leichte und gefällige Art des Ausdrucks angeeignet hatte, der aber unfruchtbar ist an selbstständigen philosophischen Ideen, auch die Ideen anderer Philosophen, besonders die seines Lehrers Crescas', abplattet und verflacht. Das Verhältniss Chasdai's zu Albo erinnert lebhaft, trotz der Verschiedenheit der Zeiten, an das Verhältniss Leibnitz's zu Wollf. Aber der Vergleich fällt nicht zu Gunsten Albo's aus. Wenn Wollf getadelt wird, dass die Leibnitz'sche Philosophie in seiner Darstellung mehr einem Herbarium denn einem Garten gleiche, dass er ihm alle Frische und alle Tiefe raube, so trifft Albo der härtere Vorwurf, dass der Kampf Chasdai's gegen maimonidisch-aristotelische Weltanschauung bei ihm zu einem Kampfe gegen die maimonidische Dogmatik zusammenschrumpft. Der Grundgedanke des Bu-

ches Ikarim ist im Or Adonai schon vollständig ausgesprochen und ebenso sind alle philosophischen Argumente, welche Albo gegen Maimonides vorbringt, dem Chasdai'schen Werke entnommen. Ja noch mehr, selbst darin, worin Albo vor Allem als Meister gilt, in der homiletischen Exegese, ist er von Chasdai abhängig, und er wird von späteren Autoren mit Recht darob getadelt, dass er Vieles als eigene Meinung vorträgt, was er in Wahrheit fast wörtlich dem Or Adonai entlehnt hat. Aber alle diese Fehler hinderten nicht — zum Theil sogar förderten sie es, — dass sein Werk populär wurde und dass hierdurch die Ansicht Chasdai's über die Dogmatik unter den jüdischen Theologen verbreitet worden ist. — Der tiefere Gehalt der Chasdaischen Philosophie ist bisher wenig bekannt worden. Herr Dr. Joel hat diese Vernachlässigung gesühnt, und zwar hat er das in einer Weise gethan, welche dem Rufe, den er in der wissenschaftlichen Welt geniesst, und der Wichtigkeit des Gegenstandes vollkommen entspricht. Hierfür ist ihm der Dank aller Kundigen gewiss. R.

שעשועים בחדרי משנה או מענה חידות בכל ששה סדרי משנה מאחי יצחק בן לאא"מו הרב מוה' יוסף ז"ל עלבאגען. Prag, 1865. Druck und Verlag von S. Freund's Wwe. et Comp.

Das Studium der jüdischen Theologie und ihrer Hauptquellen, der Mischna und des Talmud, war zu allen Zeiten ein so eigenthümliches und von allen anderen wissenschaftlichen Bestrebungen verschiedenes, dass nur derjenige, welcher mit unerschütterlicher Energie und dem festen Willen, alle von anderen Wissenschaften hergenommenen Kriterien auf einige Zeit hier ausser Acht zu lassen, an dasselbe herantrat, sich Hoffnung machen durfte, ein den Geist und den innern Kern des Talmud erfassendes Verständniss zu erlangen. Es lag dies jedoch nicht etwa an einer falschen Methode, mit der man bei Erforschung der jüdischen Religionsquellen zu Werke ging, sondern es war dies eine Folge der Eigenthümlichkeit der Quellen selbst. Wer das Material des Talmud nicht nur äusserlich kennen, sondern auch mit dem wahren Verständniss für die Sache beherrschen will, der muss sich nothwendigerweise in den originellen Geist

dieses Werkes hineinleben und hineindenken und dasselbe nur aus ihm selbst beurtheilen und erklären wollen. Die falschen Beurtheilungen, welche der Talmud so oft erfahren hat, und die hieraus entsprungenen Gehässigkeiten gegen das Judenthum haben ihre Quelle zumeist in der Unkenntniss des Talmud und der meist erst aus zweiter Hand erlangten Bekanntschaft mit demselben. So verdienstlich und anerkennenswerth auch die Ergebnisse der modernen jüdischen Wissenschaft auf dem Gebiete des Talmud sind, so haben dieselben doch nur die Erkenntiss der Resultate oder der sich in dem Talmud zufällig findenden allgemeinen wissenschaftlichen Bemerkungen im Auge. Wer daher die Methode und den eigenthümlichen Gedankenprocess des Talmud erkennen will, muss noch heute denselben Weg zurücklegen, den man Jahrhunderte vor uns einschlug, um diesen Zweck zu erreichen. Wer sich das Studium auf irgend eine Weise zu erleichtern glaubt, begeht eine arge Selbsttäuschung, die sich schnell genug herausstellt.

Gehen wir nun auf das von uns angezeigte Buch selbst über, so müssen wir gestehen, dass wir aus den oben entwickelten Gründen das Verfahren des Verfassers, das Material der Mischna in katechetischer Form zu bearbeiten, durchaus missbilligen müssen und hiervon keine Förderung der theologischen Studien erwarten. Der Anfänger muss sich durch ein solches mechanisches Erlernen eines ihm ganz fremden Stoffes abgestossen fühlen, und, wer die Quellen selbst schon kennt, hat meist schon eine solche Selbstständigkeit erlangt, dass eine so schülerhafte Beschäftigung ihm nicht zugetraut werden kann. Uebrigens muss Referent anerkennen, dass der Verfasser manche seiner Fragen ganz treffend zu pointiren verstanden hat, während hingegen andere auf Nichts als eine Stellenangabe hinauslaufen. Die Antworten sind auch meist so hingestellt, dass ohne Nachschlagen der Quelle kein Verständniss zu erreichen ist, was unserer Meinung nach bei einem solchen Buche nicht hätte der Fall sein dürfen. —t—

Mischna-Lese oder Talmud-Texte religiös-moralischen Inhalts. Zu häuslicher Erbauung und Belehrung von S. A. Wolff. Erstes (abgerundetes) Heft. Emunat. Itecha. Leipzig. Carl B. Lorck. 1866. 76. VIII.

Unter diesem seltsamen Titel veröffentlicht der Verfasser ein Buch, in dem sich eine ungemeine Ignoranz gepaart mit nicht minder grosser Arroganz geltend macht. Während die in dem Buche herrschende Diction von vollständiger Unkenntniss der deutschen Grammatik und des deutschen Ausdrucks zeugt, wagt es der Verfasser auch in einigen Anmerkungen, welche in unerträglicher Breite die allerfadesten Bemerkungen ausspinnen, „den Tulmudjüngern" seine Weisheit anzubieten. Solchen Producten gegenüber sieht man sich veranlasst, den Worten Rabbi Simon b. Gamaliel's beizustimmen, welche der Verfasser an die Spitze seiner Mischnalese stellt: לא כל הרוצה לטול את השם יטול „Nicht Jeder ist berechtigt, sich einen Ruf zu verschaffen." Hoffentlich wird der Herr Verfasser es unterlassen, die Welt mit der Fortsetzung seines begonnenen Unternehmens zu beglücken. g.

Analekten.

Die jüdischen Primaten des Theodosianischen Codex.

Der Codex Theodosian's erwähnt in zwei von den Kaisern Arcadius und Honorius erlassenen Edicten jüdischer Primaten. Das erste im Jahre 392 erlassene Edict gibt ihnen das Recht anheim, die Rechtssachen der Juden ihrem Richterspruche zu unterwerfen. Lib. 16, Tit. 8, § 8: Judaeorum quaerelae quosdam auctoritate judicum recipi in sectam suam reclamantibus legis suae primatibus asseverant, quos ipsi judicio suo ac voluntate projiciunt. Quam omnino submoveri jubemus injuriam, nec eorum in ea superstitione sedulus coetus aut per vim judicum, aut rescripti subreptione, invitis primatibus suis, quos, virorum clarissimorum et illustrium patriarcharum arbitrio, manifestum

est habere, de religione sententiam, opem reconciliationis mereantur indebitae.

Das andere im Jahre 429 erlassene Edict ist zu Ungunst der Primaten. Ibid. § 29: Judaeorum primates, qui in utriusque Palestinae synhedriis nominantur, vel in aliis provinciis degunt, quaecunque post excessum patriarcharum pensionis nomine suscepere, cogantur exsolvere.

Seit welcher Zeit datiren diese Primaten, welche Bewandniss hatte es mit ihnen und warum thun die talmudischen Quellen nicht ihrer Erwähnung? Wir glauben zur Lösung dieser Fragen zu gelangen, indem wir vorerst nachweisen, dass sie dem Talmud nicht unbekannt sind. Jer. Jebamot zu Ende heisst es: חד אריסטין בעי קומי ר' מנא ליית הדא פליג על רשב"ל דרשב"ל אמר כל ששואלין אותו והוא משיב.

אריסטין ist wie das חד zeigt nicht Eigenname, sondern Appellativum, und zwar das griechische ἄριστος, aramaïsirt אריסטון. Der erwähnte ר' מנא lebte zur Zeit Julian's. Julian zeigte sich den Juden sehr gewogen: sein bekannter Brief an den Patriarchen Julos (Hillel), den er Bruder nennt, sowie sein Schreiben an die Juden (auch abgedruckt bei Graetz Geschichte der Juden 4. B., S. 439, 2. Aufl.) zeigen von der liebreichsten Gesinnung für Juden und Judenthum. Da nun die Benennung אריסטין erst bei dem unter Julian lebenden ר' מנא vorkommt, so liegt die Vermuthung nahe, dieser Kaiser habe jud. ἄριστοι nach dem Vorbilde römischer Patricier ernannt. Hinsichtlich Palästina's mochten diese ἄριστοι wahrscheinlich auf den Vorschlag der Patriarchen ernannt worden sein und standen zu ihnen in freundlichem Verhältniss. Diese ἄριστοι waren übrigens auch, wie die an R. Mana gerichtete Frage zeigt, nicht ungelehrt. — Die Patriarchen ernannten Richter; die Befugniss Recht zu sprechen stand zwar jedem Gelehrten zu, aber zur vollständigen Befugniss für alle Fälle, so auch ראיית בכורות, und Unwiderruflichkeit des gefällten Spruches bedurfte es der Erlaubniss der Patriarchen (נטילת רשות), vergl. b. Synhedrin 5. 33. Und so erhält das Edict § 8 volles Verständniss. Die Primaten hatten von den Patriarchen die Befugniss, gleichsam Promotion, (רשית), erhalten; daher quos virorum et patriarcharum arbitrio, manifestum est habere suam de religione sententiam. Diese Primaten beanspruchten

aber nun auch das ausschliessliche Recht für Civilprocesse, welches ihnen andere Gelehrte, gestützt auf die talmudische Gerichtsordnung, mit vollem Grunde nicht zugeben wollten, Arcadius und Honorius aber einräumten. — Das Patriarchat hatte im Jahre 415 unter dem Patriarchen Gamaliel einen harten Stoss erlitten (vergl. das. § 22) und hörte endlich ganz auf; die Primaten dachten nun an die Stelle der Patriarchen zu treten und die jährlichen von den Gemeinden an diese gesendeten Gelder einzuziehen; diesem tritt das im Jahre 429 erlassene Edict (§ 29) entgegen.

Wir bemerken noch, dass bald nach R. Mana der jerus. Talmud abschliesst, daher dort keine weitere Erwähnung eines אריסטון; über die Juden Babylons erstreckte sich zu ihrem Glücke nicht die Gewalt der byzantinischen Kaiser, darum die אריסטון dem babylonischen Talmud unbekannt.

Frankel.

Monatschronik.

Berlin. Herr Dr. Ludwig Philippsohn veröffentlicht in der Allgemeinen Zeitung des Judenthums den Entwurf einer Petition an den nächstens zusammentretenden Reichstag des norddeutschen Bundes, die Gleichstellung der Juden mit den übrigen Staatsbürgern betreffend. Zur Betheiligung an dieser Petition werden vor Allem die jüdischen Gemeinden in den neuen annectirten preussischen Provinzen, welche die in der früheren Nummer erwähnte Petition an das preussische Abgeordnetenhaus zu unterschreiben nicht berechtigt waren, sowie die Gemeinden in den übrigen Staaten des norddeutschen Bundes aufgefordert, und es steht zu hoffen, dass die Zahl der Unterschriften von der Zahl der jüdischen Gemeinden Norddeutschlands nicht erheblich differire.

Die Freizügigkeit innerhalb des preussischen Staatsgebietes, die bekanntlich keinen confessionellen Beschränkungen unterliegt, erstreckt sich seit dem Acte der Einverleibung Hannovers, Hessens und Nassau's nach den ausdrücklichen Anordnungen

der Minister des Innern und des Handels auch auf die genannten Provinzen, was speciell für unsere Glaubensgenossen, die in dieser Beziehung bisher in einigen dieser Länder manchen Beschränkungen ausgesetzt waren, von grosser Wichtigkeit ist.

Böhmen. Die Untersuchungen gegen die Theilnehmer an den zu Anfang dieses Jahres von czechischem Pöbel in's Werk gesetzten Excessen gegen die Juden sind nunmehr grösstentheils beendet und die Haupträdelsführer zu mehrmonatlichem schweren Kerker verurtheilt worden. Hingegen ist in den Erkenntnissen der Gerichte von einer Entschädigung, welche der Staat oder die Communalbehörde den ihres Vermögens beraubten Juden zu gewähren hätte, nirgends die Rede.

Galizien. Die Ermordung eines sehr angesehenen, in der Nähe von Tarnow wohnhaften Israeliten versetzte die sehr zahlreiche dortige jüdische Bevölkerung in solche Aufregung, dass sie sich an der Familie des Mörders wie an ihrem Eigenthum vergriff und die dem Unwesen steuernden Polizeibeamten insultirte und misshandelte. Es musste schliesslich Militär requirirt werden, um dem Excesse zu steuern.

Galizien. Die Statuten der Stadt Lemberg, die vom Magistrat entworfen und vom Landtage gebilligt weren, haben die kaiserliche Bestätigung nicht erhalten. Es ist dies für unsere Glaubensgenossen jedenfalls ein Vortheil, denn in diesen Statuten war unter Anderem festgesetzt, dass die städtischen Güter ausschliesslich Eigenthum der christlichen Bevölkerung seien, und dass unter hundert Stadtverordneten nur zwanzig Juden sein dürften, obwohl bekanntlich die Einwohnerzahl Lemberg's zur Hälfte aus Juden besteht.

Holland. Bei den letzten Wahlen ist Herr Godefroi, welcher bekanntlich mehrere Jahre Justizminister gewesen ist, mit grosser Majorität in die Kammer gewählt worden.

Palästina. Aus Jaffa wird gemeldet, dass jüdische Colonisten aus Amerika im heiligen Lande angekommen sind. Es sind zunächst fünfunddreissig Familien, die zusammen einhundert und fünfzig Seelen zählen. Die Führer dieser kleinen Expedition, erfahrene und entschlossene Männer, sind bereits bis in das Innere des Landes vorgedrungen, um einen passenden Ort zu ihrer definitiven Ansiedelung aufzufinden. Die Gesellschaft

ist mit allen Ackergeräthen reichlich versehen, und man gibt sich wohl nicht mit Unrecht der Hoffnung hin, dass die kleine Colonie zur Hebung der Agricultur des heiligen Landes wesentlich beitragen werde.

Paris. Vor Kurzem fand die Wahl des Grossrabbiners des Centralconsistoriums für Frankreich statt, und fiel dieselbe auf den Grossrabbiner Isidor; sein Gegencandidat, der Grossrabbiner von Colmar, erhielt nur zwei Stimmen.

Paris. Unter dem Vorsitze des Grossrabbiners Isidor und unter Betheiligung einiger hervorragenden, wahrhaft frommen Männer hat sich hier eine Gesellschaft gebildet mit dem Namen „Société des observateurs du sabbat". Von dem Gedanken geleitet, dass das Judenthum ohne die Heilighaltung des Sabbats nicht bestehen könne, und von der Ueberzeugung durchdrungen, dass viele religiös gesinnten jungen Leute nur gezwungen sich zu der Entweihung des Sabbaths entschliessen, weil sie eben sonst ohne Stelle bleiben müssten, will die Gesellschaft in Zukunft allen denen, welchen an der Beobachtung der Sabbatfeier gelegen ist, zur Erlangung von Stellen behülflich sein und sie auch im Nothfalle mit Geld unterstützen. Hoffentlich wird das Bemühen dieser ehrenwerthen Herren nicht erfolglos sein.

Spanien. Bis jetzt war es in Spanien den Juden nicht gestattet, einen eigenen Friedhof anzulegen, und erst vor Kurzem mussten die sterblichen Reste einer zu Madrid verstorbenen Israelitin nach Paris zur Bestattung gebracht werden. Augenblicklich werden nun Versuche gemacht, die Regierung zu bewegen, dass sie wenigstens die Anlegung eines jüdischen Friedhofes in der Nähe von Madrid gestatte, und man erwartet, dass dieselbe trotz ihrer Abneigung, in religiösen Dingen irgend eine Concession zu machen, in diesem Punkte dennoch nachgeben werde.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Die religiöse Duldung nach der europäischen Völkertafel. Vom Herausgeber 3. 41

Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau. Von Demselben . 52

Zur Geschichte der Juden in Barcelona. Von Dr. M. Kayserling 81

Rückblick auf Zustände und Ereignisse der Juden in Frankreich, Italien, dem Orient und der Nordküste Afrika's während der letztvergangenen Decennien. Nach Mittheilungen des Herrn Albert Cohn 201. 241. 281. 321. 361. 401

Der Einfluss des Judenthums auf die Entstehung und Ausbildung des Islam nach den neuesten Forschungen von Sprenger und Nöldecke. Von g. 441

Wissenschaftliche Aufsätze.

Beiträge zur samaritanischen Pentateuchübersetzung und Lexicographie. Von Dr. S. Kohn . . 15. 58. 109. 217. 239. 268

Aphorismen über die biblischen Offenbarungswunder. Von Dr. H. Hirschfeld 96. 135

Beiträge zur Alexandersage. Von Dr. H. Vogelstein . . . 121. 161

Zu dem chaldäischen Wörterbuche von Dr. J. Levy. Von Dr. Perles 148

Die Psalmen 120—135 nach ihrem Inhalte und ihren historischen Beziehungen beleuchtet. Von Dr. W. Feilchenfeld . 178. 261

Ueber den frühzeitigen Gebrauch der indischen Ziffern bei den Juden. Von Rabbiner Dr. Oppenheim 254. 376

In welcher Religion ist das von einer Jüdin mit einem Christen ausserehelich erzeugte Kind zu erziehen? und darf ein jüdischer Vater sein ausserehelliches mit einer Christin erzeugtes Kind legitimiren? (Ein Rechtsgutachten.) Von Dr. C. Hilse . . 408

Beiträge zur hebräischen Sprachforschung und biblischen Exegese. Von Dr. Unger 455